ادوار الخراط

الرصاص وأشواق اللبلاب*

على الكورنيش في آخر رشدي باشا، سلالم حجرية ـ أحسها الآن تحت قدميّ ـ منحوتة من البازلت، تنحدر إلى أول شاطىء ستانلي.

على شمالي، وأنا نازل السلالم: ساحة صغيرة أمام كازينو رشدي الخاوي دائماً حتى في عزّ الصيف. وإلى يميني جدار عال عريض، مصمت، يسحرني. ليس فيه نافذة أو فتحة من أيّ نوع. في لون الكِريم، تنمو عليه وتلتصق به تعاريج نبات داكن الخضرة، نضر، كثير التفاريع.

أجد فجأة أنني أصعد، بسرعة، هذه السلالم الصخرية.

وأجدها فجأة ضخمة جداً، شاهقة، وعرة المرتقى وخشنة الملمس. حوافها المدببة تحوطني من كل جانب، وقد أصبحت الصخور أعرض وأكثر تهديداً وخطراً كلما ارتفعت. لا أنظر الآن تحتي، ولا ورائي. ما زلت أتسلق هذه الوعور الفسيحة الضاربة في السحاب، البحر، تحت، سحيق.

وجدت أنني وصلت إلى ذروة سابقة في قلب السماء.

لا أستطيع أن أهبط. شُلت قدماي. وقفتُ لا أتحرك، والخوف قد استبدّ بي أن أتعثّر فأتدحرج متقلباً ممزَّق الأطراف على هذه السلالم الحجرية الشاسعة، الشائكة الأطراف. قاتلة.

(*) النصّ الخامس من «يا بنات اسكندرية». (نصوص اسكندرانية أخرى).

ومع ذلك، فلماذا الخوف؟ ليس هناك خوف. أعرف أن هذا حلم.
ـ أنا استيقظت فعلاً. كل ما في الأمر أنني لم أفتح عينيّ بعد.
ـ انزلْ اذن.
ـ لا أستطيع. إنني، بالعكس، في حلم. الحلم مسيطر عليّ. أنا في قبضته. ومع ذلك فالخوف لا يجعلني أصدّق أنه حلم. لو أنني في حلم فإنني مقضيٌّ عليّ. أنا في خارج الحلم. ولكن التوجس قد بدأ يتسرّب إليّ، مع ذلك.
أقول: المسافة قريبة. . ليست عالية جدّاً. سأنزل.
ـ ستتعثر. ستقع. سوف تموت.
ـ المسافة بسيطة. لن يحدث شيء.
ـ بل سوف تنكسر. سوف تصل جثةً بلا حياة.
لا أستطيع أن أقوم من الحلم، وأنا أعرف أنني خارج الحلم.
ـ قم الآن من النوم. انزل. أنتَ قد تركتَ الليل بالفعل.
ـ بل ستظل في هذا الحلم، إلى الأبد.
ـ سأمسك بالصخر. سوف أتشبث به. لن أقع.
ـ بل لن تصحوَ من النوم أبداً حتى تنزل أولاً.

تخونني قدماي مرّة واحدةً، أتعثر حقاً، أسقط في الهواء، أرتطم بالصخور، وأتقلّب على أحجارها الناتئة التي ترتفع إليّ بسرعة، تخبطني وتتركني وأنا أتحدّر، بلا توقف. لا أسمع صوتاً لهذه الصرخة التي تملأ الأرض والسماء.

كان الجدار المستقيم آمناً وراسخاً إلى يميني. تتسنّمه فروع اللبلاب، تحتضنه، كأنها نَحْتٌ ناعم وغضر، ممتلئة عند القاعدة تستدق وترهف وكأنما تهفهف تعريشاتها إذ تعانق الجدار.

كانت الفيللا التي يحدّها الجدار المغضوْضِر مبنيّةَ على الربوة المتدرجة في طبقات من المعمار المترَف المعتنىَ به، تطلّ على الكرونيش من ناحية، وعلى البحر من ناحية أخرى. ولها حديقة مورقة الشجر غنية النباتات كنت أستطيع أن أرى ما فيها إذا شببت قليلاً وأنا على أول درجة من السلالم البازلت. أريد أن أثِب من على سورها الحجريّ فقط لكي أقف قليلاً في الحوش، أو المنور، المبلّط النظيف. أوراق الشجر الخريفية الساقطة ـ كلّ ورقة بمفردها لها كيانها ـ على البلاط الأبيض. الذَهَب الباهت المصحون من فتات أوراق

الجزورينا الصفراء منتثرة على الرخام الممسوح المضيء. وأشجار النبق والزيتون، ونخلة ملوكية واحدة تنبثق برشاقة كاملة إلى السماء مباشرة، من داخل الإطار الحديديّ المدوَّر المشغول الذي يحيط بالأرض الطينية الغنية.

وكنت أعرف أن هذه الفيلا - التي كأنها جوهرة خجولٌ مع ذلك - هي فيلا رودلف متري، زميلنا في الفصل في العباسية الثانوية. لم يكن صديقي. فقد كانت للثروة، موروثةً أو مكسوبة، وما زالت لها، في أنفي رائحة غير مُريحة. وكانت اهتماماته تختلف أساساً عن كل ما يهمّني: السيارة الباكار التي يأتي فيها للمدرسة يسوقها شوفير كأنه خارج من فيلم سينمائيّ، بالكاب والبدلة المقفلة الياقة ذات الازرار العريضة المتتابعة، حكايات النسوان التي يعلو بها صوته على الصبح قبل الحصة الأولى والأولاد متحلقون حوله يعبّونها بظمإٍ عبّاً، بدله الأنيقة جداً، الكثيرة جداً، المحزَّقة على وسطه، والكرافتات الواضح أنها حريرية والتي ثمن الواحدة يمكن أن يُعيل أسرتنا شهراً وزيادة، وهكذا. ولكننا مع ذلك كنا نتبادل التحية، وبضع كلمات، كنت مشهوراً في الفصل، وكان يلثغ بالراء، وكانت لهجته، شأن أولاد الذوات، مترفعة في غير كبر، كَيِّسة دون ابتذال، وكلها مجامَلة كأنها فطرية وإن كانت مدروسة جداً، لم أكن أكره هذه اللهجة ولكنني كنت - وما زلت - لا أستطيع أن أقبلها. وحتى الآن عندما تتحدث رامتي بهذه اللهجة نفسها، أجد الثلج والرِعدة حول روحي.

كان رودلف من شلة الطلبة «الكبار»، بينما نحن المقاريض صغار السن كنا أوائل الفصل وكلنا شيطنة وتحدٍّ وعكوف على الدرس وشغف بالقراءة والجدل العالي. ما زلت أرى وجهه المدوّر المبطّط قليلاً وشاربه المحفوف على طراز دوجلاس فيربانكس، وعينيه المنتفختين الكسولين من النعمة والأكل الجيد والسهر مع النسوان. وكنا نعرف أن عائلته من أعيان أسيوط وأنهم من أثرياء البروتستنت القبط، وكانوا يأتون إلى الاسكندرية حصة الصيف فقط، أما باقي السنة فهو مع الطباخ والسواق والخدامة وحدهم في الفيلا الأنيقة. ومرة كنا خارجين من المدرسة، وكنا في آخر السنة، الحر والزحمة واللغط ورطوبة العصر والمرح والتَحايا والتواعد والجَرْي، وكانت تنزل في الحَارَة الضيقة أمام باب المدرسة امرأة محكمة الجسم. كان فستانها الأبيض محبوكاً على الردفين المليئين المتينين اللذين يتبادلان الصعود والهبوط، في مشيتها الموقَّعة، بموسيقيّةٍ حسيّةٍ تغيّر، وحدها، من رثاثة البيوت وانقطاع حدة المشهد اليومي. كنت جنب رودلف بالصدفة، ولم يكن معنا أحد من الفصل. قال لي، كأنه لا يملك نفسه، وعيناه مشتعلتان فجأة:

ـ وَلَه وَلَه.. بُصّ.. أما جتة نتاية..!

في الأيام التي ظننت فيها أنني شاعر، كنت في أصباح الشتاء النقية أيام الجمعة، أنزل وحدي إلى خليج ستانلي. كانت عيناي تحتفلان بعساليج النبات على الجدار المنبسط النّاعم، تحمل إليَّ رسالة رومانتيكية، مهتزة الأطراف، من جمال الكون، تعذب قلبي وتعزّيه معا. أنزل على سِيف الرمال وشط الصخر أشارف حافة الموج ويرشني رذاذه وأنا أغوص في تهاويم دوّامات الماء الصغيرة وتخاييله في أغوار ضحلة بين نُقَر الصخور ونتوءات الحجر حيث السماء مُصَغَّرة متموجة محبوسة ورقراقة في وهدات مسطحة قريبة القيعان، أو أرقب نَهَك البحر مرتمياً مستنفَدا على الرمل بزَبَده المرغِّي ووشيشه العنيد مرة بعد مرة بلا انتهاء. وأفكر بغموض في أنّ هذه كلها أبدية وأنها كانت هنا قبل أن أراها بدهور سحيقة وستظل هنا بعد أن أذهب بدهور سحيقة. ألم أكن شاعراً؟

وفي الأيام التي ظننت فيها أنني ثوريّ، وفي مناسبات مثل أعياد الملك أو قبيل أيام المظاهرات أو عقب إضرابات الطلبة أو العمال، وكنت أعرف ـ أو أقدّر ـ أن البوليس سوف يهاجم البيت، ويفتش، ويحجزني، مع المجموعة المعتادة، في المحافظة أو إذا كنت حسن الحظ في سجن الأجانب، عندئذ كنت أقضي الليلة في الحجرة التي يستأجرها صديقي جورج طول السنة في فندق سيرين المطل على البحر في ستانلي بي، إذْ كان جورج بعيداً عن كلّ اشتباه بالاشتغال بالسياسة.

وعندما أنزل سلالم البازلت بالليل، كانت تواشُجات اللبلاب، تحت نور عمود الكهرباء العالي، تنبض بحياة خاصة، شريرة ومتقبّضة الأصابع، نهمة وتهدد بشكلٍ من أشكال الافتراس. وكنت أفكر مع ذلك أنهذا النوع من ترف المعمار من حق الناس جميعاً، ويجيش بي غضب عارم ومكتوم على المآوي الرثة القبيحة التي نسكن فيها طول عمرنا والتي أزور فيها عمال الفبارك في المكس وباكوس وحجر النواتية، لأعلّمهم وأحرّضهم وأعدّهم للحركة، وكان قلبي يرتجّ بالتمرد والحُرقة نحو معنى من العدالة والحقيقة.

وفي الأيام التي كنت فيها نهباً مباحاً لحبّ معتصِر خانق وفريسةً ليأس ظننته كونيّاً وميتافيزيقيّاً ومطلَقا، وفي عصاري نوفمبر التي تحترق فيها السماء بنار منعِشة ورطبة الريح ولا تحمل إليّ مع ذلك عزاء ولا معنى، كنت أنزل ستانلي، مثقَل الجوارح، أهيم في تأملات مبهمة عن غَوَاية الموت وعبثيّته هو نفسه ـ الموت ـ دعك من كل استحالات الحياة. فهل كنت أبحث دون نجاحٍ عن تنّينٍ هائل فاتح الشدقين بألسنةِ اللهب، كأنني أريده،

كأنني سوف أجد فيه نوعاً غير واضح المعالم من الخلاص. أم كان يبحث عني؟. وكانت أفنان اللبلاب على حائطي، حارةً قد تكاثفت وثقلت، تلافيفها تعتنق الحائط وتكاد تخفيه تحتها في شبَقٍ لا يرتوي، جسداً من الظلمة المحتشدة لا مخرج منها بل لا منفذ إليها.

أما في آخر الأيام التي سلّمت فيها أخيراً، دون كبير مبالاة، بأن كلّ شيء يعدل كل شيء وأن حياتي قد أخذت مسارها كما شاءت لها الصدف، بحقّها وباطلها، بسخفها وحمقها، بآلامها القديمة الناهشة ومباهجها القديمة المتوهجة، بأمجادها الهشّة المنقضية وإحباطها الدائم المقيم، وعرفت ـ أو ظننت أنني عرفت ـ أنّ الحب وَهْمٌ وحلمُ الحواس، وأنّ الصداقة القوية الحيّية بين الرجال، ككل شيء آخر، ليست إلاّ تبادل الحسابات، ولتكن يا أخي حسابات عاطفية، ما زالت حسابات، وقلت لنفسي إنّني نهلت من وِرْدها الثَرّ كلها ـ هل ظننت أنني سأرتوي؟ ـ وانني ظللت ظمآن، شفتاي مصوّحتان على طول النِهال وعليهما طعمُ مرٍّ لا يزول علقمه. وقلت العدالة خرافة عريقة، الجمال؟ وَرَقة شجر ذاوية ملقاة تحت الأقدام، والفِنّ سعيٌ عقيم بلا طائل، وكل شيء كل شيءٍ باطل وخوف وقمع واضطراب رديء.

قلت: افتِرا، وبَطَر بالنعمة.

قلت: لا ينعم أحد مناعمَ الجسد ولا يثمل أحد بنشوات الروح مثل ماتفعل. ففيم الحسرات؟

وقلت: تلك حبوطات الشيخوخة المشهورة، والصبا أيضاً، كلها حقّ، وليس فيها شيء واحد صَحّ.

عندئذ اكتشفت فجأة أنّ الجدار المصمت الوثير البشرة الذي كان حيّاً، عضويّاً، قد تقشّر طلاؤه الناعم وتعاورته النُقَر السوداء والخدوش، تحيّفته التجريحات التي لا يهتم بها أحد، وأن اللبلاب قد احترق وجفّ وسقط، وان الفيللا الجميلة الراسخة قد رَثّت ونالت منها الركاكة والبِلَى. أين ذهب رودلف متري؟ اكتشفت فجأة أن القهوة الصغيرة التي كانت تحت فندق أنيق ومكنون وكنت آخذ فيها مع أوديت كابوتشينو فخماً بسبعة صاغ، ونُصّ فرنك للجرسون، على سبيل الشبرقة وتدليل النفس، قد استحالت مطعماً انفتاحيّاً صارخ البهرجة والبذاءة، فاحش الكُلفة والادعاء، أبّهته مصنوعة ومنفّرة.

هذا ما كان من أمر أشواق اللبلاب.

عَرَشَّتْ أشواق عشقي في مدينتي العظمى، الاسكندرية، الثغر المحروس الميناء الذهبية، رؤ يا ذي القرنين وصنيعة سوستراتوس المهندس العظيم ولؤلؤة قُلْبَطْرة الغانية الأبدية، المدينة الساطعة المرخَّمة لا تحتاج بالليل إلى نور لفرط بياض رخامها، أكاديمية أرشميدس وأراتوسنيس الفيلسوف والشاعرين أبولونيوس وقاليماخوس، مثوىَ المِيُوزات جميعا وعاصمة القداسة والفجور معا، أرض القديس مرقس والقديس أنانيوس وأصحاب الكنيسة البوقالية أوريجانوس والأسقف ديونيزيوس والأنبا أثناسيوس الرسولي الواقف وحده مع الحق ضد كل العالم، مدينة البطاركة أعمدة الأورثوذوكسية القويمة، اكليل السبعين ألف شهيد الذين سوف يُبعثون إلى جانب المسيح وجوههم بيضاء كاللبن والصاروفيم يغنون في مكرمتهم ويُسبِّحون، رأس فاروس يلقى نوره من إليوسيس الحَضَرة إلى قانوب أبو قير، من الجومنازيون ومعبد باسيدون إلى الامبريون والستاديون، من الهيبودروموس إلى معبد السيرابيون، من تل راتوتيس كوم الشقافة إلى السلسلة رأس لوقياس، من تل بانيون كوم الدكة وكامب شيزار إلى بتراى حجر النواتية، الموسَى العظيم الشأن لا يضارعه إلا مرسى قاليقوط في بلاد الهند، تنبثق من قلبها المسلة الجسيمة التي ليس تحت قرار الأرض مثلها بنيانا ولا أوثق عقدا، أُفرِغ الرصاص في أوصالها فهي مؤصَّرة لا ينفكُ التئامُها، وعمود السّواري المنحوت من رخام جبل إبريم الأحمر تاجه منقوش محزَّم بأحكم صنعة وأتقن وضع ليس له قرين، مدينة المراتع والمحارس والمدارس والمسارح والجنان، ذات العِماد ذات الأربعة آلاف حمام الأربعة آلاف ملهى كلها قمينة بالملوك، الأربعة آلاف بقّال لا يبيعون إلا البقل الأخضر دعك من الآلاف الأُخَر، عروس البحر الدفّاق من القلزم إلى بحر الزقاق، جامعة المزارات من سِيدي المُرسي أبي العباس وسِيدي أبي الدردار إلى سِيدي الشاطبي وسِيدي جابر وسِيدي كِريّم رضوان الله عليهم أجمعين، ذات الشوارع الفِساح وعقائد البنيان الصِحاح جليلة المقدار رائعة المَغْنَى شامخة الكبرياء اسكندرية يا اسكندرية شمس طفولتي الشَمُوس وعَطَش صباي ومَعاشِق الشباب.

قلت: أما زلتَ تحلم بالديمومة بما هو أكثر من الخلود؟

قلت: ألا ترى أن هذا كله حلمٌ سيّء وخيم العاقبة؟

قلت: لا.

كان فيليب نخله مساعد ورشة معي في شركة الباتينيول، وكان الوحيد في الشركة الذي يعرف أنني حصلت من زمان على بكالوريوس الهندسة من جامعة فاروق الأول، قبل

أن أعتقل، وأنني اضطررت إلى إنكاره حتى أجد شُغْلة بعشرة جنيهات. وكان جبرائيل هوّاري، مهندس الانشاءات الشاميّ الأصل، زميلي في الكلية، وكنا أيامها نسخر قليلاً من لكنته ـ كانوا في البيت يتكلمون الفرنسية ـ ومن بلادته واجتهاده، ولكني الآن كنت أخفي نفسي عنه وأتجنبه، وأظن أنه كان قد اكتشف بعد فترة أنني أعمل في الشركة بالتوجيهية فقط، وأنه بشكلٍ ما وافق من جانبه على هذا التواطؤ ولم يكشفني لإدارة الشركة الفرنسية، وكنت، من غير كلام أو لقاء، شاكراً له ذلك، ولعله على أية حال لم يجد المسألة كلها مهمة ولعله كان أيضاً يتحاشى الالتقاء بي ما دام عمله، لحسن الحظ، في المكتب الرئيسيّ وليس في الموقع.

وكان فيليب نخله نحيلاً جداً وطويلاً جدّاً، وعظام وجهه مخسوفة. كان أبوه، تادرس أفندي نخله، من أبطال ثورة ١٩١٩ الذين أنكرتهم الثورة وأحبطتهم الحياة. قضى في السجن عشر سنوات في قضية قنابل، ووظفته حكومة الوفد بعد الافراج عنه بقرار خاص، ونقلته حكومة محمد محمود إلى الصعيد الجُوّاني، وخرج على المعاش المبكر واشتغل في جريدة «البصير» الاسكندرانية مراجعاً ومصحّحا للعربيّ. وكان قد تزوج يونانية اسكندرانية خلّفت له فيليب، واسكندر الذي اشتغل بعد ذلك في مبنى «قيادة الثورة» في الجزيرة وتزوّج من فرنسية تكبره بخمس عشرة سنة، وكانت الأم قد ماتت قبل الحرب مباشرة وتركت تادرس افندي وولديه وحدهم. وعندما زرتهم مرة في الشقة الأرضية، في بيتهم الواسع القديم جنب المتحف اليوناني الروماني، خرج إليّ تادرس افندي وانا في فسحة البيت الشاسعة المعتمة، في وسطها مائدة رخامية مستديرة هائلة عليها مفرش قطيفة داكن الخضرة ولمّيع الوبرة له شراشيب مُهْتَدَلة، وكنت غارقاً على أحد الكراسي العالية المنحوتةِ الخشب بنقشِ النوافوآر من عشرينيات القرن، فقمت وتعثرت قدمي في السجادة العجمي الثمينة الناصلة التي اكتشفت أن أطرافها قد نسلت وتشعّثت خيوطها. وسلّم عليّ، بيد باردة كأنها ميتة، عيناه اللتان أكلت الحروف والمِحن نورهما تحدّقان بلا اهتمام في خط جانبي لا يقع عليّ مباشرة، من وراء نظارة كَعْب الكُبّاية. كان هو أيضاً مقدّد اللحم وجافّ العظام لا يخلع طربوشه القديم حتى وهو لابس الجلابية المقفّلة في البيت.

كان فيليب قد جذبه إليّ شيءٌ ما ـ طول عمري كان ثم شيء ما فيَّ يجتذب الغرباء وغير المستقيمين ـ وأصبحنا، بلا مناسبة، صديقيْن من دون كل الموظفين في الشركة. وكان مسئولاً عن مراجعة قيودات «المونة» للورشة: الجير والرّمل والاسمنت والحديد

المسلّح والحجر الأنتري وطوب القمائن وهكذا. وكان يوقع على الأوراق بالتوريد ويرفعها لمهندس التشغيل الذي يتحقق منها ويُشغّلها على الطبيعة. لم أعرف إلا بعد سنين أن فيليب كان يلعب في الأرقام لعباً ذكياً وغير ملموس، يُوالِس مع سوّاقي اللوريات من ناحية، ومهندس التشغيل من ناحية أخرى، على تهريب كميات صغيرة من «المونة» لا تكاد تصنع فرقاً، لكنها بالتالي وفي النهاية تَجْمَع. ولم تستطع الإدارة قط أن تمسك عليه دليلاً أو مستنداً، فطلبت منه ومن مهندس التشغيل طلباً جازماً صريحاً أن يستقيلا بالحُسنى، ومع أنني لم أكن في موقع واحد معه، إلا أن أمر صداقتي معه قد ذاع وشاع في الشركة، فأوحى لي المدير الفرنسي بأنه من الأفضل أن أستقيل أنا أيضاً، أما إذا آثرت البقاء فلن يستطيعوا لي شيئاً ولكنني ـ كما ألمح لي ـ لن أذهب معهم بعيداً في النهاية. فرفضت الاستقالة عندئذ، ولم أتركهم إلا بعد سنة وتسعة شهور. وأعطتني الشركة خطاب توصية حارة واشتغلت بعد ذلك في المتحف اليوناني الروماني مهندس ترميم آثار.

كان فيليب ينفق في غير تقتير وفي غير سَرَفٍ معاً، ويقول أنه يصرف من تركة أمه الصغيرة، وكان مرحاً سريع الكلام ـ بالعربي والفرنسي والانجليزي معاً ـ ومتدفق الحركة لا يهدأ ولا يكِنّ، ولامعَ العينين المدفونتين عميقاً في محجريهما الناتئين. وكان أيضاً يستدين بالفايظ ويَسْتلف على مرتبه، وكان يحبّ جانين اليوغوسلافية البيضاء التي تعيش مع أمها الطاعنة، وحدهما، في شقة بالعطارين. وبعد سنوات اشتغل مترجماً بسفارة الهند في أول الزمالك، وزرته مرة أو مرتين في مكتبه الصغير الضيق في بدروم السفارة، ثم عرفت أنه كان عنده السلّ ومات به، بعد ذلك بقليل.

كان يأتيني في بيت كليوباترا الحمامات، مبكراً صباح الأحد، فيوقظني من النوم، ويفتح باب الشرفة الصغيرة المطلة على حديقة البيت القديم عبر الشارع النائم، وتعمل له أمي طَبَق بيض مقليّ كبيراً بالسمنة الصعيدي، وطبق فول مدمس بزيت الزيتون، واكتفي أنا بحتة جبنة تركي وبيضة مسلوقة، ثم نشرب الشاي وننزل نمشي على الكورنيش ونشتري الخس الطازج ونغسله بماء القلة البارد (ندفع للبيّاع تعريفة زيادة، للماء) ونقشّره ونأكله ـ ونحن نهذر ونثرثر ونضحك ـ غضاً طريّاً يانعاً شفاف الخضرة يقطر ماءً ـ ونحن نملأ الصدر من هواء البحر الملحيّ المطهّر، والموج الخريفي الساجي يمس الرمل، تحت، بوشيش هادىء خفيض، موسيقاه الرتيبة تدغدغ الحس والروح، لا تكاد، وضوء صباح الاسكندرية الرائق المشِعّ من السماء مباشرة، يملأ العينين، لا مثيل له في أيّ مكان على الأرض.

آه . . يا صباحيّات اسكندرية.

ذهبنا ليلتها إلى «سيرين» بعد ستانلي بي مباشرة، أنا وفيليب، وتوماس شُكر الله، صديقه الشاميّ الأصل، فرانكوفونيّ اللسان أيضاً، الذي يشتغل في «شركة التوريدات الشرقية ليمتد» في المكس.

كانت العتمة المعتادة في الملاهي الليلية تغبّش الصالة، موسيقى الاوركستر الصغير خافتة أيضاً ومظلمة تقريبا. حبات المصابيح المدورة، حمراء داكنة، كحبات العنب، تومض وتنطفىء ببطء.

قال فيليب، دون تمهيد: هل تعرفون؟ جبرائيل هوّاري مات، اليوم بعد الظهر.

لم أقل كيف؟ أين؟ رأيته من أيام، هل كان مريضاً؟ هل حدث له حادثة؟ وكلّ هذه الأسئلة التي لا قيمة لها إلا أنها دائماً تأتي، في دهشة اللحظة، قِناعاً للخوف وسعياً لتجاوز مواجهة المستحيل.

قلت: أحزنتني.

وكان قلبي غائراً وأحس جزءاً منه، على أية حال، قد اقتُطِع، وراح.

نظر فيليب إلى البنت الجالسة غير بعيد منّا على البار. وابتسم لها تحت أنفه المعقوف كمنقار طير ضاوٍ ووديع. جاءت نحونا، وأفسحتُ لها مكاناً فجلست بيني وبينه واتّجهت إليّ بالكلام، دون ابتسام، بجدٍّ، كأنّ المسألة على قدرٍ من الخطورة فهل أغوتها سذاجتي البادية، وبكارتي، مثلاً؟ قالت:

ـ حتجيب لي إيه ياباشمهندس؟

قلت بشكل آليّ تقريباً: أمرك. اللي تطلبيه.

ـ ويسكي؟

كان «الميتر» الدّاكن السمرة، الرفيع القامة، الحاد التقاطع، قد وصل بالفعل، ووقف على غير مبعدة. أشرتُ إليه، ولكن فيليب تدخل بسرعة، وطلب منه: أربعة ويسكي دوبل.

لم تُلقِ إليه مع ذلك بأقلّ اهتمام، إلا بنظرة اعترافٍ خاطفة، لما تكد. وقالت لي، وما زالت دون ابتسام ودون غَواية ودون ابتذال: ازيّك ياباشمهندس؟ أخبارك ايه دلوقتي؟ قلت لنفسي: فَتْح كلام. أي كلام.

لكن صوتها كان يبدو لي مألوفاً، وقديماً عندي، بشكلٍ ما، ولم أستطع أن أحدده.

عندما اقتربت مني في الضوء المغبش المبهم كان هناك جزء صغير جداً بارز إلى الأمام من شفتها العلوية الرقيقة، أما شفتها السفلى فقد كانت، بالعكس، مليئة ونازلة، تعطي وجهها إيحاءً شهوياً صريحاً. ومع ذلك، قلت لنفسي، فأنا لا أعرفها، بالتأكيد؟ كانت مقاربتها لي، كأنوثتها، كثيفة، على نحوٍ ما، ليست غريبة عليّ.

وفاجأني أيضاً أنّ في عينيها المنتفختين قليلاً حِساً بالألم كأنني آذيتها بشكلٍ ما.

كنت أحسّ، وأنكر، أنَّ ثمّ شيئاً ما يربط بيننا، أن بيننا علاقةً ما، حميمة ومنسية.

قلت لنفسي إنني عمري ما دخلت هذا المكان من قبل ولا حتّى هذا النوع من الأمكنة، ولا عرفت هذا النوع من النساء. رجعت بعينيها عني، كأنها فجأة أسقطتني من حسابها تماماً، واستغربت أن ذلك قد آلمني قليلاً، أنا الذي كنت أقول لنفسي إنني بالتأكيد لا أعرفها، ولا تهمني في شيء.

أما فيليب فقد كان يجلس متوفّزا، شرب كأسه مرة واحدة، وقال:

ـ يالا بينا. كفاية هنا على كده. زِهِقت.

كأنما أثار غيرته الذكورية، على نحوٍ ما، اهتمامُها بي، واقترابُها مني. ومع أنه هو صاحب الدعوة، وواضح أنه هو الذي يصرف، فانها لم تعره انتباهاً إلا بعد أن عزفتْ عني بعد نوعٍ ما من خيبة الأمل، بعد أن سقط نوع ما من الانتظار، والشوق.

قال توماس شكر الله، بالفرنسية: فلنذهب إذن. هناك فرقة فرنسية، وغمز بعينه، من هؤلاء البنات اللاتي هنّ لسن بنات، فرقة مدام أرتير، تلعب في الاسكارابيه.

فنزلتْ هي فجأة من على كرسي البار، من جنبي، وقفتْ لحظة، رافعة الرأس، دون كلمة، وتركت كأسها دون أن تمسه تقريباً. كان في خطوتها وهي تبتعد عنا انكسار، وكبرياء.

ولكنني لم أتذكرها.

وعندما آويت قرب الفجر إلى سريري، غائم الرأس من الشرب والسهر والمغامرة غير المألوفة وزحمة العربدة كلها، وأنا على وشك الوقوع في النوم، قمت فجأة. فقد عرفتها. عدت مرة واحدة إلى البار الصغير في باب الكراسته، والمرأة التي أنقذتني، منذ سنوات،

من السقوط في أيدي المباحث، ومن السجن ربما، وقلبتْ خطة المخبر الذي كان في سبيله إلى أن يوقع بي. لم أذكر اسمها مع ذلك، مهما حاولت. كانت عتمة غرفتي قابضة ومطبقة عليَّ بثقل. أضأت النور، ووجدت نفسي فجأة شديد اليقظة وشديد الألم. وعاهدت نفسي على أن أذهب إليها، أولَ شيء ثاني يوم، وأن أقبّل يدها. لم أستطع أن أنام إلا بعد ما خيّل إليّ أنه دهرٌ من الندم والألم. كنت أسقط، جريحاً، وأتعثر وأتحدر على الصخور الوعرة الحادة السِنان، أعرف أنني لست في حلم.

لم أذهب إليها ثاني يوم، ولم أرها أبداً بعد.

أذكر الآن بعد طول نسيانٍ اسمَها.

زيزي ـ هذا كل ما أعرف لكِ من اسم ـ أين أنتِ الآن؟ هل ما زلت تعيشين؟ أين؟ وكيف؟

لفحنا هواء الكورنيش البارد، فرفعت ياقة معطفي الواسع الكحلي، الواقي من المطر، معطف البحرية البريطانية الذي أخذته من مخازن كفر عشري أيام الحرب، بإذنٍ مكتوب ومختوم من المستر لي، مفتش المخازن، وظللت ألبسه من سنين وسنين، وعاش معي في الحلوة والمُرّة، وجاءت به لي أمي في المعتقل وسافرت به إلى الطور وعدت به إلى أبو قير، حتى تخليت عنه، كأنما غصباً عني، وعلى مضض، بعد العِشرة الطويلة لأنني فقط مللته حتى لم أعد أطيقه، وأعطيته للكنيسة، حَسَنة، وما زال سليماً متيناً. وما زلت أعزّه واحتفظ له بودٍّ وعرفان.

قلت، بالانجليزية: الليلة سوف نصبغ البلد بالأحمر..!

وعبرنا الكورنيش ونحن نتدافع بأكتافنا الريحَ التي تعصف بنا مهاجِمةً من البحر المظلم الغاضب، يخبط الرمل بدمدمةٍ قوية سريعة التردد.

كان السكارابيه الآن، بالليل، كأنه حصن صغير، في طرفه برج مستدير وثيق البنيان، على بابه الخشبي الغائر في الحجر الضخم يهتز الفانوس، بنوره الأحمر الصغير، تستدير بزجاجه شبكة من السِلك القويّ.

تقدم إلينا الميتر دوتيل بالفراك الأسود، نَفَحه فيليب بشيءٍ ما في يده، نصف خِلسة نصف عَلَنا، وقادنا الرجل، منتصب العود، في خطوة الواثق اعتزازاً بنفسه وإسفاراً عن احترامِه للضيوف، في وقتٍ معاً، إلى مائدة مستديرة على البيسْت مباشرة. كان العرض قد

بدأ، إيقاع الطبل وآلات النفخ صاخبٌ ومحكوم معاً، رقصة الكانكان الفرنسية الشهيرة، البنات ينحنين فجأة للأمام، وظهورهن لنا، فتنكشف الأرداف المغلَّفة بالأحمر، المتنفخة بالدانتيلا الموشّاة المتموجة، ثم يستدرن ويدفعن بسيقانهن في الشَّرَابات الشبكية السوداء، على الكعوب المدبَّبة العالية، فتكاد ترتطم بوجوهنا تقريباً. دفعةً جسوراً تكاد تقع في البذاءة لكنها تظل على حافة الأناقة المدروسة، وفي الضوء المتقلّب الموجِ مع العتمة، تبدو الخدود الناحلة أكثر تهضّماً وأعمق ظِلالا، وتبدو الصدور الناهدة أملأ وأشمخَ بروزاً، وفي اللحظات الخاطفة التي تسقط فيها الموسيقى فجأة إلى الهمود ينتهي إليّ وشيشُ البحر المكتوم وعصف الهواء خارج الحيطان المتينة.

كنت في بعد ظهريات الأحد شتائيةِ الصحو، أحياناً، أذهب مع أوديت نأخذ مارتيني أو كامباري في شرفة السكارابيه المشمسة، وحدنا تقريباً مع زرقة البحر الفسيح وزَبَدِه الأبيض الناعم الصوت.

كنا الآن مع كأسنا الرابعة أو الخامسة. عندما جاءت، البنت، المخسوفة العظام، الرفيعة الجسم، أنيقةً ومصنوعة، وجلستْ، هذه المرة، مباشرة إلى جنب فيليب.

قلت لتوماس شكر الله بالانجليزية: طبعاً المتردوتيل متواطىء. هذه مؤامرة.

فضحك في كمه كأنما لا يريد أن يمس شعور فيليب.

فكررتها لفيليب بوضوح، بالعربي: يا بختك يا عمّ. هنيّاً لك. يا بخت مِن كان «المتر» خاله. اللي له ضهر ما يضربش على بطنه.

تهانف فيليب بالضحك، لم يكن يعرف كيف يقهقه، لم أسمعه ينفجر بالضحك قط. وبدا على البنت أنها لم تفهم ـ فرمقتني بحدة. وكانت في نظرتها صلابة.

قالت لي، بالفرنسية: ماذا قلت حبيبي؟

كان صوتها أبحّ، فيه تنغيمٌ أجشّ، متخلّع قليلاً.

فأجبتها بسرعة: انك رشيقة جداً يا جميلتي.

لم تضحك. ولم يبد عليها أنها تصدقني. وانحنت على كأس فيليب ورشفت منها حسوة، بحركة مغازلة صراح، وتجسد الميتردوتيل فجأة أمامنا، وطلب فيليب دوراً آخر.

كان شعرها البنّي الداكن مهوّشاً مفروشاً كالمروحة ونازلاً على كتفيها الناتئتين.

ساقاها ملفوفتان بإحكام في الشراب الأسود الشفّاف، تبدوان مسحوبتين طويلتين تحت الفستان الحريري المزدهر المفتوح على الجنب، كانت ذراعاها المكشوفتان عَصَوين شاحبتي البياض، لا يكاد يفصل بين العظم والجلد إلا طبقة واقية مُمَسَّدة، كانتا مثيرتين في نحافتهما. كانت عيناها مكحولتين بثقل، والحزام الذهبي السميك يلتف بخصرها الضيق كأنه، بالكاد، أسورة محكمة أو قيد الأصفاد. كانت مشدودة، مُحرَّقة على الآخِر، ومع ذلك فإن انفساح فستانها الخفيف، من تحت الردفين، وانفراج شقّه الطوليّ من جنب، يعطيان حِساً بأنها مفتوحة، ومُتاحة جداً.

بعد الكأس الثامنة، أو التاسعة، أذكر بغموض ملمس العظام الحارة تحت الحرير المنعش المنسدل، تمسك بذراعي من ناحية وذراع فيليب من الناحية الأخرى، لا أذكر إلا ضحكة خشنة قليلاً يخطفها ويقطعها الهواء من ناحية توماس شكر الله، أرى الكورنيش يصعد تحت قدمي ويهبط، في دُوار الخمار المعتاد، ولكن لفح الفجر البارد القويّ يساعدني، أنشقه بقوة، السلالم النازلة والممر الطويل في فندق السيراناد والغرفة الزجاجية الدافئة الداخلة على البحر في هذا الشتاء، السرير البُنّي العريض الوثير، لوحة المرأة العارية ممددة وسمكيّة الجلد.

تتوتّر خيوط الشبق وتتمدّد حتى آخر قوةٍ في صلبها حتى آخر طاقتها على التمدد، الحزام الذي يضيق يحصر الخصر المتهافت، السلسلة الذَهَب تنوس على الثديين المكوّرين مدبّبيْ الطرف تحت السوتيان المحبوك المتوهج المملوء بحشوة الطيّع والقرط المتدلي من شحمة الأذن الدقيقة يهتز قطرة مِسْكٍ من كبدِ ظَبْيٍ مذبوح، الأسورة العريضة تحيط بأعلى الذراع الرفيعة أو بالخصر المخسوف أو بهما معاً، شريط السوتيان اللامع ممسوك بالمحابس الدقيقة المنمنمة يلف حول منتصف أعلى الظهر لَفَّةً وثيقة تضغط اللحم القليل تحت الإبطين فيبدو بضّاً وطرياً والكحل يؤكد على طريقته نهم القسوة في العينين وعمقها الداكن وائتلاقها المفترس، نقطة الحسن السوداء على الوجنة المشدودة المضرَّجة بدمٍ ناعم تتجاوب في سوادها الحالك مع القوسين المزجَّجين بضغط هابطينْ على العينين على الطريقة القديمة، كليوباترا الاسكندرانيّة تلهج بكلمات صناعة الحب وتئن من المتعة بفعل الحب، ابتسامة الفم الواسع والشفتين المصبوغتين بالقرمز مصقولِ الالتماع تطبقان على عمود الحب الصلب الساخن، تضطرم الأحشاء ودفقات الدم هي وحدها المسموعة تضرب العظم وتعود من جديد تملأ الكون بموسيقى الحنوّ الجسديّ الكثيف وردة من نار الطَلَب وحُرَق

المضَض تنبثق من برعمٍ عنيدٍ يتفتّق بشراسة، ولهفة العناق تفقد الأشياء حضورها دوران البطن الهضيم الكامل الاستدارة في وسطه تماماً فنجان القهوة العربية المُسكِر أترشف قطرَة النزر، إصْر الغُلّة الصادية صارم ووثيق الأظفار الطويلة القانية في نهاية اليدين الشفافتين تقريباً تخدش برقّة وحنكة تَفَتُّحَ اللوتس المشغوف قبلة غير معطّاة بِلّة من الريق ما زالت ممنوعة منكورة على أعلى الفخذين الرقيقتين تدور ربطة الساق الموشاة بنقَط ذهبية تمسك بانسياب الشراب النايلون الأسود الشفاف كُلَف الصبوة ناعماً وزلَق الملمس على العنق ايشارب مربوط على جنب كبير العقدة متطاير على الظهر العاري المتحدّر بليونةٍ خداعة، الردفان ضيقان مضغوطان في استحكام التوشية الحبيس ملمومان في متناول الاحتضان، تتميّع الجدران وكأنها تتفتّح على موجِ الوجد المتلاطم بصوت ارتطام المياه الطريّة الشوق، نافورة تشق تربةَ الجسم السلِس الأسيل، جسدٌ واحد مندمج في قميص الدُجَىٰ المجدول، سيولةٌ ثقيلة تهتز بموج دفيء بعيد، حِرّة الأُوام نحو تحققٍ موشِك وعصيّ على الدوام، ما زالت لها لُهبة تشعف الأحشاء، من أنتِ وراء هذا القناع المفتوح؟ من أنتِ التي تعيشين داخلي أريدكِ بلا انقطاع ومهما أحطتكِ بذراعيّ، بكُلّي، بعيدة المنال؟ تتقبض أطراف النسيج مشدودةً على أقصى أطراف الكون وتُفلت فجأة فتنشق وتنقصم بصوت انفجار مكتوم رقصة باليِه الارتماء والغضب الجسدي والوَله يتحدّى الحبوط.

في زحمة أخرى من الجلاليب البلدي والملاءات اللف أين أنا؟ مضغوط مكبوس بين الأرجل والسيقان والجُنوب أمسك باستماتة بيد أمي أرفع وجهي طلباً للهواء في قلب الاختناق وأرى، بالكاد، الشبّاك الذي تتقاطع عليه القضبان الحديدية، في حوش رملي ضيق، الأصوات الملهوفة نسائية ثاقبة ملهوجة ورجالية خشنة متداغمة الكلمات تتنادى بالأسماء والسلامات إزيك يا اسطى حسين ازيك يا خويا؟ ربنا يفك ضيقتك يا ضناي انه في يوم الخميس ٢١ يوليه سنة ١٩٣٨ من الساعة ٧,٣٠ افرنكي صباحا وما بعدها بعزبة الخلايفة بزمام عِزَب الأوقاف بسوق المواشي العمومي بناحية غيط العنب قسم كرموز بالاسكندرية سيباع علنا بقرة ملك محمود أبو غيته بالناحية، نفاذاً للحكم ١٢١٦ كرموز وفاء لمبلغ ٢٨٤ قرشاً صاغاً بخلاف ما يستجد كطلب مصطفى افندي عبد العزيز الشريدي التاجر بكرموز فعلى راغب الشراء الحضور يا عم محمود الافوكاتو رفع الاستئناف يا بني ماحنا دفعنا لك الكفالة خلاص كلها ساعتين زمن وتيجي تتغدى معانا دانا دابحالك دَكَر بط يستاهل بُقّك يا أبو ابراهيم شدينا امبارح تلغراف للحقانية للوزير بذات نفسه وحياة غلاوتك نشرت «المصور» بتوقيع حسن مصطفى بالاسكندرية ١٠ أبريل ١٩٨٧ أنه حتى الموت أصبح

مكلفاً أكثر كلفة من الحياة في مقابر كرموز وسيدي بشر وعمود السوارى يتقاضى التُرَبى ألفي جنيه في عملية الدفن الواحدة. وبعضهم يُخرِج جثة الميّت في ليلتها ليبيعها لطلبة كلية طب الاسكندرية بالقطعة والرؤوس كلها تشرئبّ نحو هذا الحائط كأنه القِبلة أو المبكَى أو حجاب الهيكل وفي وسط الأحجار الضخمة النافذة العالية الممتلئة بالرؤوس لا أكاد ألمح وجه أبي مضغوطاً وراء القضبان بين كل الوجوه ما زال فيه كل الكبرياء وأمي تهتف في وسط الصراخ والهتاف شد حِيلك يا أبو أمين احنا كويسين ولا تُعول هَمّ خالص. خلّ بالك على نفسك داحنا مالناش غيرك تطلع لنا بالسلامة يا رب وما زلت أرى صورة مارِ يوسف النجار التي كانت معلقة في وسط حائط الفسحة في بيتنا ـ بيتاً بعد بيت بعد بيت بلا انقطاع ـ طوال سنين الصبا والشباب والرجوليّة فأين ذهبت الآن؟ لا أجدها. زجاجها، وراء الاطار العريض، الفاتح الخشب يومض على نسيجها الورقي الخشن كأنها لوحة قديمة ثمينة القماش كانت كثيفة المَرْأَىٰ، القديس زوج العذراء مريم الذي لم يمس أنملةً منها وجهه مليء بتجاعيد دقيقة محفورة لها جمال خاص، خطوط قسمات وجهه واضحة محددة ومضيئة وهو ينحني على الطفل يسوع: الآن تطلق عبدك بسلام يا ربّ لأن عينيّ أبصرتا خلاصك. قد ظللتَ طول عمرك حبيساً تناضل ببسالة الأبطال وصلابة أهل الصعيد، خلف قضبانك المتغيرة القائمة أبداً. ولم تجد قط خلاصاً. وقالت «الأخبار» في ١٧ يونيه أنه اتهم صاحب مصنع بالمحلة بالاستيلاء على ١٠ ملايين جنيه من أحد البنوك بالاسكندرية بشيكات تبين أنه لا رصيد لها وقالت الأهرام في ١٣ مايو ١٩٤٨ أنه قد أشرنا أمس إلى اعتقال أحمد المصري الحلاّق في إحدى السفن المصرية بسبب ما وجد في غرفته بهذه السفينة من الكتب الشيوعية والاشتراكية وأن الأستاذ مصطفى سليم وكيل نيابة الشؤون المستعجلة قد أمر اليوم بالافراج عن الشخص المذكور بضمان شخصي ريثما يتم التحقيق.

هل كنت قد خرجت من البيت مع وطواط ابن خالتي، ما زلت أرى حتى الآن وجهه الصبوح الأسمر كالقهوة باللبن، لم نقل لأحد ولم نستأذن من أحد، بل دخلنا سينما كونكورديا في شارع محمد سعيد، وأنا الطهراني الذي ظل ينتظر نعمة المعمودية سبع سنوات يخشى في كل يوم منها أن يموت دون تنصير فيدخل المطهر ويقع عليه الحرمان إلى الأبد من ملكوت السماوات، أنا الذي يريد أن يتقدس فلا تشوب صفحة حياته على الأرض شائبة، حتى يرى وجه الله، ظللت أدخر الملاليم من مصروفي حتى جمعت ثمن تذكرة السينما ١٣ مليما بالتمام والكمال، ورحت من ثلاثة لستة مع ابن خالتي وطواط، وشاهدنا طرزان وخفق قلبي مع جين وبكيت حناناً لها بينما الفيل الضخم يقتحم الغابة مهاجماً

عصابة الأشرار وضحكنا مع شيتا المعابثة اللعوب، وبعد العودة وجدت البيت مقلوباً علينا، ولما سألتني أمّي قلت لها على كل شيء ولم يشفع لي صدقي واعترافي ووجدت نفسي مربوطاً بحبل في أعمدة السرير النحاس في غرفة النوم الكبيرة، والحبل يحز في قدميّ ورسغيّ ويُحكم الخناق حول وسطي، وكان ألم الحس بالظلم والامتهان أكثر إيجاعاً وأنفذ في القلب من ألم الضرب بالشبشب اللاّذع المحرق في كل مكان من جسمي.

وكانت لمبة الجاز نمرة خمسة يتخايل نورها الشحيح صفراء اللهب في غرفة النوم التي لم يأت إليّ فيها أحد، كنت منفياً وحدي في الألم والإنكار، وكنت أغفو وتوقظني حُرَق الوجع وافتقاد الحنو والحس بالظلم وحزّ الحبل والنَهْك في ساقي ووسطي من الصَلْبة على أعمدة السرير. كنت قد عدت بنار الحلم التي لم تنطفىء وكان نهش العُقاب يأكل من كبدي.

جاء أبي متأخراً بالليل، كعادته في تلك الأيام التي كان يشتغل فيها بحسابات أكثر من محلّ في كوم الناضورة واللّبّان. أطلقني بسلام وقال لي أن أقعد آكل لقمة وجلس بجانبي على الشلتة، وكنت أمد يدي إلى الطبلية فقط إرضاءً له وليس عن جوع. وكان يعرف.

ذلك الطفل الذي لم يبكِ ولم يصرخ ولم يسترحم لحظةً واحدةً الذي كزّ على أسنانه وعينيه وتأسّى في غير وضوح بعذاب الشهداء عندئذ فقد أُجهش بالبكاء، ولكنه حبس نفسه ولم يترك الدموع تنزل إلا عندما أوى إلى سريره في الظلام. أخفى نشيجه المكتوم من اخواته الصغيرات النائمات جنبه على السرير، وكم بكى، طول عمره، تحت غطائه، بنفسِ حِسّ افتقادِ العدالة له ولوطنه وناسه للفقراء والمساجين والمضطهدين والصامتين، وللآخرين. وكم دفع فادحاً ثمن الأحلام، ولم يقتضِ منها شيئاً.

أو هكذا قال...

كانت المظاهرة قد خرجت من الفابريكة في آخر شارع كرموز، أما الطلبة فقد كانوا قادمين من ناحية محرم بك. وكان طابور عساكر بلوك النظام، قد اصطفوا في مفترق الشارعين الكبيرين، غير بعيد من الكنيسة الانجيلية المبنية بالطوب الأحمر، معلِّقين في أذرعهم الدروع الخشبية الخضراء، وفي أيديهم البنادق القديمة الشكل الطويلة الفوهات.

وكنت قد سهرت طول الليل اتنقّل من باب سِدرة إلى شارع الهرامسة إلى سيدي كريّم أمرّ على زملائنا القلائل من عمال الفابريكة، في بيوتهم التي أقاموا في أحواشها أو في

الشارع حتى، أمامها، أفراناً صغيرة وكوانين وتجري فيها الفراخ والبط الصغير، نقلوا إليها عيشة الفلاحين.

أما الطلبة فقد قلنا، في اللجنة، إنهم مسئولية قاسم اسحق. نمت لي ساعتين ثلاثة، ونزلت الشارع مُبادراً، كان عليَّ أن أرقب تحركات مظاهرة الفابريكة، فإذا جد جديد نفذت من عند دُحدِيرة الفخرانية لكي أنهي الأخبار إلى قاسم اسحق عند آخر ربوة العباسية على القمة، كَان هذا الترتيب صعباً ومجهِداً وغير كفء ولكنه كان كل ما في وسعنا من حيلة، فليس عندنا حتى دراجة.

كانت الشوارع قد أقفرت وخلت فجأة بعد أن كانت الجماعات القليلة العدد قد بدأت منذ الصباح الباكر تطوف بالحي وتنشد «بلادي بلادي» «وأماماً أماما جنود الفدا.. وسيروا إلى النصر تحت العلم..» ثم تقول «سلاماً بلادي وعاش الوطن»، بدلاً من «عاش الملك» كان ذلك أيامها مما يشارف الثورة، وجرأة غير محسوبة العواقب. وكان المتفق عليه بين ممثلي اللجان والجماعات المتحالفة أن نبعِد هذه الجماعات، ثم المظاهرات نفسها، عن الهتافات المباشرة والصريحة حتى لا تستفز القوات التي كانت مكتومة على المفارق في لوريات بلوك النظام الحكومية، ولوريات نقل البضاعة المؤجرة من الأهالي، على السواء.

ومع ذلك كانت بعض الجماعات تهتف: الله أكبر القرآن دستورنا والرسول زعيمنا، أغلقت الدكاكين أبوابها وأنزلت المصاريع الحديدية، وكان الترام يتأرجح مترنحاً في شارع راغب باشا الموحش الآن ليس فيه ركاب كل يوم بل احتله المتظاهرون يهتفون وفي أيديهم الاعلام الخضراء بنجومها الثلاث، اضطربت الهتافات واختلطت الجلاء الجلاء الحكم حكم الشعب يسقط الاستعمار يسقط الاستغلال يحيا اتحاد الطلبة مع العمال الجلاء التام أو الموت الزؤ ام يسقط صدقي يسقط بيفن العزة لمصر الله أكبر إسماعيل كان صديقاً نبياً يحيا الشعب العزة لمصر. كانت المظاهرة قد خرجت عن كل تخطيط وتدبير.

كانت الجموع قد بدأت تقبل من كرموز وتقترب من محرم بك، وهتافات الطلبة تأتي من بعيد، غير واضحة ولكنها هادرة الصدى، وأخذت الهتافات هنا تنتظم وتحتشد ويقوى جسمها. تهزّ القلب، لها دويها المتموج الغريب في الشوارع الخاوية، لها سلطة وسطوة.

سمعت أوامر قصيرة غير واضحة، وفجأة ترددت في الهواء طلقات الرصاص. تناثرت أولاً، كأنها غير مجدية، كأنها دقات جافة، لا خطر لها، تضيع في الهواء. ورأيت في وسط الناس اثنين، ثلاثة، يهتزون، ويسقطون بهدوء. وكأنني لم أعد أسمع أيّ صوت، وكأن

السكوت التام قد حل فجأة. رأيت صفوف الناس تضطرب وتلتئم، تهتز وتتجمع، تنتثر وتحتشد، ثم تتمدد ويتهاوى انتظامها، وكان العساكر راكعين على رُكَبهم، والضابط وراءهم، على الحصان، يرفع مسدسه، وكانت البنادق الطويلة الفوهات مسددة إلى قلب الجموع، ورأيت الناس يحملون على أكتافهم وبين أذرعهم من يَسقط على الاسفلت، ويَجرون بهم في اتجاه الحواري الضيقة المتفرعة من شارع ١٢ وشارع راغب، انفرط عقد الصفوف وخلت المفارق تماماً، لكنني اندفعت إلى وسط الشارع فجأة دون أن أعي تماماً ما أفعل. رأيت جمالات أخت منى التي كانت تسكن بيتنا في حارة الجُلّنار تسقط على الأرض، كان وجهها أبيض باهتاً كالعجين، ذراعها قد انطوت تحت جسمها الذي ارتطم بالأسفلت دون صوت، وانحسرت جيبتها عن فخذيها، ورأيت أن في قدميها فردة حذاء واحدة، وقدمها الأخرى حافية ومكشوفة.

ما زلت أحس بين ذراعيّ جسم جمالات السخن الهامد الآن، خيطٌ من الدم يسيل ببطء من ركن فمها، عيناها الجميلتان مفتوحتان ناطقتان بالدهشة، فيهما نور الحياة الذي تصورت أنه لن يخبوا أبداً. لكنّ الموت لم يكن جميلاً. كنت أحس جسمها منفِّراً في ثقله وهموده وانحسار الحياة عنه، قلت لنفسي لعلها جريحة فقط وغائبة عن الوعي فقط، وستعود. ولم أقتنع. كان يحملها معي، من الناحية الأخرى، عامل من الفابريكة كما هو واضح من شكله وتصرفه. ماذا قلت له؟ هل أذكر أنا؟ جرينا متجهين إلى بيتها، لم أكن أعرف هل ما زالوا يسكنون هناك لكنني تحركت دون تفكير. عندما فتحت لنا أمها الباب أحسست نفسي أسقط على الأرض. كان كل شيء أسود حالك السواد فيه ومضات حمراء خاطفة من وراء جفنيّ المغلقين. وفكرت بمرارة أنني الآن في المدخل المعتم الذي طالما عرفته في صباي، عرفت فيه القبلة المخطوفة على الخد من مُنى، وذراعي حول وسطها، وكنت أنهج وأشهق ولا أكاد أتنفس أحسُ صدري ينفجر طلباً للهواء، وكنت غاضباً لأنني أنا ما زلت لا أملك إلا أن أجاهد فقط لكي أتنفس، أنا ما زلت أعيش، أنا ما زلت أواصل الحياة.

أشياء غريبة بلا معنى الناس والسيارات والترام والاوتوبيسات والعربات تجري في الشوارع تَنْشعِب عن محطة الرمل القديمة إلى مساراتٍ لها تحفّ البحر وتشارفه أراها من شرفة «كازابلانكا» الزجاجية العريضة وحمرة الشفق تسري في السحاب الذي ينسال بنار بطيئة على الأفق يسقط على قلعة قايتباي يمضّ قلبي بحسٍ من الأشواق القديمة أما الموت

والحياة والعدل والمحبة وأُقْنِع نفسي فلا شك لها قيمة الشمس التي تغمر جدران البيوت الموصدة على الكورنيش وزرقة البحر الشاسعة لا أعرف لها حقيقة لا أرى فيها نوراً فهل تأتي من نجم غريبٍ أشواق اللبلاب التي صَوَّحت وسقطت والحلم المحبوط والحب المنكور كأنه لم يعد هناك إلا توهج هذه الدموع المخبوءة في الليل فلماذا بعد أن انقضت أعلنها الآن محطة الرمل يخامرها غسق المغيب صوتكِ قد ضاع مني بينما هواي لا يبيد.

شرارة في طرف نسيج السماء تشعل الحريق السماء مهيضة لكنها تمور دُوّامة تجرف معها أنقاض الذِكَر الطافية في الغمر المُرْغِي الصموتِ، إعصار أخرس محبوس، ألم تقف هذه الدموع ألم تنقض ؟ الراهبة البيضاء في مقعدها أمامي في ترام باكوس تنظر إليّ في شيء من دَهَش هل فيه أيضاً شيءٌ من حنان؟ الدمع يضرب في دمي لا أملكه وقد ساد صمت غريب في الترام. لا أحد ينظر إلى هذا الرجل الذي تبتدره الدموع من غير صوت وكأنما لا يطيق فينزل إلى عرض الطريق إلى الشوارع الموحشة بين الشلالات من ناحية وجدران المقابر الطويلة، ونفحة البحر تأتيه من بعيد فيها نَفَس من غياب الحلم وضربة الريح: أنت لا تجيبين.

وماذا في ذلك كله؟

ورقةُ شَجَر ألقاها عصف الهواء على صخر الصمت العنيد، صفراءَ خضراءَ لم تَذْوِ تماماً ما زالت فيها شرايين دمٍ دقيقة المجرى ليس لها نضوب.

مَن يعرف ماذا تحتويه أماكن الروح الخفيّة؟

إدوار الخراط

القاهرة ـ ٢٥ توت ١٧٠٥ شهداء،

٥ أكتوبر ١٩٨٨

جاك بيرك

(JACQUES BERQUE)

نحو حوار أندلسي الأبعاد*

ـ ١ ـ

كانت مدافع السويس قد صمتت لتوّها تقريباً، عندما ألقيت، منذ خمسة وعشرين عاماً، درسي الافتتاحي. وهي لا تزال تتكلم في بيروت، وربما امتدّ دويّها إلى أماكن أخرى في الشرق، كما حدث ذلك مراراً. لِنعترفْ أن الفاجع لم يغب أبداً عن هذه المنطقة، طُولَ الرّبع الأخير من القرن وأنّ الظروف حوّلت مجراه إلى حدَثٍ يوميّ. بَيْدَ أنّ احترام الكوليج(**) فرضَ عليَّ التحفّظ داخلَ حرَمه. وفيما التزمت بالقضايا التي كانت تستدعي، كما بدالي، التزامي، حافظتُ على هذا المنبر في حدود مهامّه القائمة على التحليل الاجتماعي ـ التاريخي، أي القائمة أيضاً، كما كنت أعتقد على الاستجلاء والاستبصار. وكان كلامي يتحرّك على الدوام، نزوعاً ومنهجاً، من الماضي إلى المستقبل، ومن هذا إلى ذاك.

كان بحثي الذي أنجزته كما ينبغي انطلاقاً من الحدَث والوضْع والنّصوص، يصدرُ عن علاقةٍ ذات أطرافٍ ثلاثة: حياةٍ شخصية أسكتُ عنها هنا، وحركاتِ واقع عنيف، ومغامراتِ المعقولية في العلوم الاجتماعية.

ومنذ البداية، رافقني القلق والغضب. ففي الخمسينيات والستينيات نما في الشرق القلق، القلق في هذه الأزمنة الحديثة، ولعلّي قدمت وصفه الأول في أثناء سهرةٍ عاصفة في

---

* عنوان البحث الأصلي هو «Andolousies».

** Collège de France.

السوربون. لم يكن نشأ آنذاك علم اجتماع للشرق المعاصر. فعندما كنّا نريد توثيقَ الملاحظة العينية بشهاداتٍ مكتوبة، كان لا بدّ من الرّجوع إلى الشعراء والروائيّين. لكن، يا لَها من شهادات! **الجثّة المطوقة** لكاتب ياسين، **البومة العمياء** لصادق هدايت، تليهما **أغاني مهيار الدمشقي** لأدونيس: أية رسالة دكتوراه مثّلت طاقة إعلامية كالطاقة التي مثّلتها أعمالهم؟ لقد بدا لنا قلق الشخص والجماعة معاً كأنّه، من العمل الجماعي، رأسُه الباحِث.

كان هذا العمل يتوخّى أن يكونَ بسيطاً، فيحاول أن يفجّر، باسم تطلّعاتٍ بَدَهيّة، العلامات الفاحشة للتبعيّة. مذّاك، تنوّعت التجربة، وتنوّع الأمل، وتنوّعت كذلك الخيبة. فالدولة الوطنية التي عقبت الامبراطوريات لعبت أحياناً الدّور الذي لم يكن يتجرّأ على توقّعه لها حتى عددٌ كثيرٌ من السّاخطين. إنها، بعامّة، تترسّخ في المنطقة بوصفها كياناً رهيباً، غيرَ واضح، سيّء الوضع، ومتهّماً في بعض الحالات بالتّواطؤ مع المهيمنين أمس أو اليوم، المستقلّين في الخارج أو الداخل. أكيدٌ أنّ بعضاً من التمييز ضروريّ. فبين أعمال هذه الأنظمة، يمتدّ نطاق مسؤوليتها من المحمود إلى المذموم، ولا تنتظروا مني أن أذكر أسماء. في أية حال، أُرِيدَ للمرحلة أن تكونَ مرحلةَ التخلّص من الاستعمار. ماذا يعني هـذا التخلّص؟ لنحدّده بأقلّ ما يمكن من الكلمات. لنقل: إنّ التخلّص من الاستعمار يقوم، بالنسبة إلى الشعب، على استعادة حقه في المشكلات. فالتاريخ يُلِحّ على مستعمَري الماضي، بخاصّة، أن **يعيدوا تثقيفَ** طبيعتهم، وأن **يعيدوا تطبيعَ** ثقافتهم، تلك التي حلّت محلّها طويلاً ثقافة الامبراطوريات، وَعَزَلَتْها في التقليديّة واللّفظية. وها هي انتهت هذه الثنائية المنفردة مع المستعمر القديم. كان عليهم أن يُفيدوا من ذلك التّضامن الكونيّ الذي لم يكن العهد الامبريالي إلا مقدّمته الخادعة.

لكن اسمحوا لي أن أكرّر أنّ عدم الرّضى إذا استمرّ بمثل هذه الخطورة، فإن التناقض الذي يحولُ بينهم وبين آمالٍ أقلّ بساطةً من الآن فصاعداً، سَيُراكِمُ في هذه البلدان أفضلَ وأكثرَ من غضبٍ سياسي: حقداً أنتروبولوجيّاً. وهنا أجدُ نفسي من جديدٍ متشوّقاً لرؤ ية ذلك الرأس الباحِثِ عن واقعٍ مقبل.

تعرفون أنّ لهذا المنبر عنواناً: «التاريخ الاجتماعي للإسلام المعاصر»، وهو تعبير أدين بوصفه لفيرناند بْروديل Fernand Braudel وإميل بنفينست Emile Benveniste. «تاريخ اجتماعي»: إذن مقارنة منهجية. «للإسلام»: موضوع محدّد، . . . «معاصر»:

مرحلة معيّنة من العالم. وتلكم هي الأقسام الثلاثة لبحثي.

كان على استمراريّة المنهج، الظاهرة على الأقل، أن تستجيب للاستمرارية التي أرادت هذه الشعوب أن تقيمها مع نفسها بممارسة الحرية. لكنني رأيت تدريجيّاً أنني كنت آخذ في الحسبان تغيّراً في مجال البحث وأغيّر تبعاً لذلك زاوية نظري. وفي هذا كنت أقترب من قواعدي الخاصة شأنَ هذه الشعوب التي كانت تطمح هي أيضاً للاقتراب من قواعدها.

بدأتُ أوّلاً، على النقيض من الاستشراق، فَحَدّدتُ العرب بوصفهم ينتقلون من المقدّس إلى التاريخيّ. كان البشر الذين يتحركون أمام عينيّ، يقفون موقفاً بروموثيوسيّاً، ضدّ أنواع الاستسلام والثبوتيّة والقدريّة التي ألصقت بهم. بروموثيوس من دون إلّه لا من دون نَشر! ومن الغريب أنّ إلّههم بدَا، عبرَ السّنين، أنّه يتكوّن من جديد. في كلّ حال، بدأت تتعزّز في مجتمعاتهم فاعليّة الدينيّ بأشكالٍ متعددة. ذلك هو السّبب في أنّ التاريخ الاجتماعيّ في دروسي أخذ يُتاخِمُ علمَ الإسلام (islamologie). وهل هناك في الواقع علمُ إسْلام أكثرُ إسلاميّةً من النظر في القرآن عبر قراءةٍ جديدة؟ لكن ألم يكن هذا التغير متضمَّناً في مقدماتي؟

لعلّ هذه المقدّمات أن تبدو لي الآن متناقضةً أو، كما يقال بشكل أكثرَ إطراءً، جَدليّةً. نعم، رفضتُ منذ البدء الحملات الفصيحة للمثاليّة والمواجهات الأكثر عبثيّةً أيضاً، تلك التي يمارسها الغَرْبُ أحياناً مع محاورين مُختارين. فذلك حَشْوٌ يقدّمه روحانيون مسيحيون لواقعٍ إسلاميّ يُرام تزيينُه بأسماء أخويةٍ، لكن دون أن يفكّر أحدٌ بأن يقيم بين هؤلاء الأخوة، وَرثة إبراهيم كما يقولون، تبادلاً سياسيّاً واجتماعيّاً. هكذا، بدلاً من إبراهيم الذي فقد قيمته، لجأتُ إلى الطّبيعة، لماذا؟ لأن المتعالي في الإسلام لا ينبذها. لأنّنا نجدها، نحن، في أصل مَسْلكيّاتنا وتقدّمنا منذ النّهضة، وننزعُ لكي نجعلَ منها عاملاً لتعديل الحضارة الصناعية. وهي التي تقدم نفسَها أو تُفْرَض أكثر فأكثَر على الإنسان الحديث بوصفها رَحِماً أو اعتدالاً، والتي تعطينا مع فلسفة هيراقليطس أخلاقيات الجدال ـ وهي التي تتطابق كثيراً مع ما كنت ألاحظه ـ أفَلَمْ تكن هذه الطبيعة توفّر رابطةً لا مجاملة فيها بين جميع الشعوب؟ لكن، من جهة أخرى، كان اختلاطي مع العرب يَستميلُني إلى بحثهم عن الهويّة، وتسليمهم الأوّلي بالأصالة. والحق أنّ هذين المفهومين كـانـا يُعَدّان آنذاك رَجْعيين. فكثيرٌ من أصدقائي كانوا ينفون أصالة الشعب أو الثّقافة، توكيداً للتكوينات

الاجتماعية ـ الاقتصادية. وكان آخرون يذهبون إلى أبعد: رفض التاريخ، ومفهوم الذات الجماعية. يا للفضيحة فعلاً ويا للخطر! أكانَ ينبغي وجودُ بشر، في النّهوض الهائل لِمستعمَري الأمس، قادرين على الإفلات من تعميماتنا؟ إلا أنهم كانوا يُفلتون على مَرْأى البصر وينزعون إلى تقسيم كونيٍّ حقّاً. ولهذا كانوا يسمون برابرة (Barbares) أو بلَديين (indigènes).

ولطالما اصطدم التوكيد على الخاصيّ (spécifique)، وفقاً للحالة، بوصمة التحجّر أو الانحراف. أمّا أنا فإنّ الأمثولة التي استخلصتها من المرحلة الاستعمارية هي أن لكل مجتمع، بالطبع، مشكلاته، لكنه هو وحده القادر على حلّها. ولا يسع غزو الأجنبي، وإنْ تذرّع بشيءٍ من الكونيّة، إلاّ أنْ يُفاقِمها ويؤخّر حلّها الحقيقي.

أمّا الأمثولة التي أستخلصها من مرحلة ما بعد الاستعمار أو إزالة الاستعمار (dé-coloniale)، بمقدار حصولها فعليّاً، فهي أنّ الهويّة المستعادة ستعاني من تناقضاتها الدّاخلية أكثرَ مما ستعاني من منازعات الخارج. سيكون قاتلاً، على الأخصّ، الخلطُ بين الخصوصيّة والعودة إلى القديم، بين الانعزال والتأصّل.

من هنا ينتج أن النزعات القوميّة، مهما كانت مَشْبوهةً، ولدينا أسباب كثيرة للنظر إليها من هذه الزاوية، فإنّها كانت تشكّل عتبةً لا بد منها في اتّجاه تجاوزِها الخاصّ. تجاوز بأيّ اتّجاه؟ في اتجاهِ هويّةٍ تكون هي ذاتُها جزءاً يشارك في عالَمٍ يتوجّب علينا جميعاً أن نعيد صنعَه، والذي ستكون طاقتُه العامّة في مستوى الأصالات الجماعيّة القادرة على الدّخول فيه دون أن تَتزيّف.

ماذا تعني إذن الأصالة الجماعيّة؟ طبعاً، لا تعني جوهراً، بل هي شيءٌ منبجسٌ ـ تاريخيّاً، ومحسوسٌ وجوديّاً. إنما كان الإفصاح عن ذلك بالنسبة إليَّ يتناقَضُ مع التطوّرات أو الأنماط الفكرية في الستينيات والسبعينيات. كانت الماركسيّة المميزة تبدلُ آنذاك النّزعةَ التاريخية (Historicisme) بالنزعة العلمية (Scientificité). كانت تَرمي إلى التحرّر مما تختزنه **مخطوطات** ١٨٤٨ من الرومانطيقية والهيغلية والإنسانوية. كانت تنبذ بمفهومِ التاريخ مفهومَ الاغتراب الذي كنت أجدهُ، شخصيّاً، حيويّاً وأليماً عند الشعوب التي عايَشْتُها. تذكروا **فرانز فانون** وتحليلاته القاتمة. كانت الإنسانويّة الموجودة في **مخطوطات** ١٨٤٨ تبدو لي ضئيلةَ المفارقة، من الناحية التاريخيّة، بحيث كانت تدفعني إلى الصّعود في الزمن، صوب **الطوباويين والمَوْسوعيّين**. ففي سؤالي عن حقيقة نظامٍ، في تكوّناته لا في

انتهاءاته، كنتُ أبحث عن الحقيقة المشتركة بين **الغرب والعالم الثالث**، قبل انفصالهما. ألم يكن لنا أن نكتشف، من ناحية الثورة الصناعية، شُرُفاتٍ يَتمكّن النّظر منها أن يعانقَ بمنظورٍ واحد، وفي الوقت ذاته، ما أصبحَ عليه العالم وما كان ممكناً أن يصيرَ إليه، لو لم تُزَيِّفْ بعضُ الخطوط أو تتكسّر؟ تتابعون خطَّ تفكيري. إنّ سِمَتَهُ التّخيُّليّة لا تضرّه فهي ابنةُ العصر. وفي طريقنا رأينا **شارل فورييه** الذي حَدَس بتعدديّة الأبعاد. هل أجرؤ على الجَهْر؟ الاغتراب أو فقدان الشخصية مفهومٌ يزداد، ويا للأسف، فاعليّةً، أو نَزْعُ السِّمةِ الإنسانية (déshumanisation) لكي نستعيدَ مصطلحاً أكثرَ عموميّةً، ويمكن الكلام، بالمعنى نفسهِ تقريباً، على نزع السّمة الطبيعية (dénaturation). لا، ليست مصادرةُ القيمة الفائضة للعمل المصنعي هي وحدها التي تُولِّد هذا كلَّه. فالتوسّع الامبرياليّ، وانحطاط الثّقافات في القارّات الثلاث أو الهامشيّة، وتدهورُ العلاقة البيئيّة، والتّناقضات التي تستنزف خصْبَ الشّعوب في الرخاء، وتُرهقُه في الفاقة ـ كان هذا كلّه يتحرّك جنينيّاً حينما وأينما تَشعّبت الطّاقة الانفجارية لِتَقْنياتِ التملّك المتبادَل **للطبيعة والإنسان**. «تشعّب»: (Diverger) كلمة رهيبة، تُستخدم اليوم عند الحديث عن الآليات النووية . . .

ماذا كان سيحدثُ في العالم لو أنّ خالقاً طبّباً ردَم الهوّة آنذاك، ما دامَ لم يحلْ دونَها؟ نستطيع في الواقع أن نتوهّم تاريخاً لم تحدث فيه فرقة أو حدثت وتَمَّ رَتْقُها. ونستطيع بالتالي أن نبحثَ ما قبل انقسام المستويات التي تختزن مستقبلاً ممكناً، والتي كانت تتضمن دينامية شاملة معلّقة لما هو إنساني. تستوجب هذه الطريقة الثانية إمّا إعادة ترتيب بعض الوقائع وإما إعادة قراءة بعض الكتابات. اسمحوا لي، من هذه الوجهة الأخيرة، أن أشير، بلا ترتيب، إلى «**ملحق رحلة بوغَنْفيل**» (supplément au voyage de Bougainville) حيث تتصل الموسوعية بأنتروبولوجية كونية. وإلى رأي الراهب **سافويارد** (Savoyard) الذي يؤالِفُ، شأنَ الإسلام، بين العناية الإلّهية والطبيعة. أخيراً إلى عمل هنديّ معاصر لروسو، هو **شاه وليّ الله الدهلويّ**. فقد عرف هذا أن يقدّم تحليلاتٍ مدهشة الثراء حول العلاقات بين الوعي والقانون والمجتمع والطبيعة. أيكون ذلك ـ ولا أظن ـ المنار الوحيد الذي أعادَ، من جهةِ الإسلام، الكشفَ عن أنَّ ارتقاءَنا في الزّمان، كمثل ارتقاء **فاوست**، يَبْقى محموداً لجرأته.

أعرف الآن، بفضل هذا المفكر السّنّي، أنه كان يمكن لثقافات متنوّعة لكن غير متعادية أن تتنافس وتؤسّس، مجتمعةً، مستقبلاً واحداً، قَبل التشعّب الذي طبعت به التقنية

الجامحة مصيرَ العالم. أهذه طوباويّة استعاديّة؟ بالتأكيد. لكن ليس ذلك إلّا حالةً بين حالاتٍ أخرى من هذه الكشوفات حيث تتكوّن من جديدٍ، ضمن وحدة الإنساني، ثرواتُ المتعدِّد.

من المؤسف أنّ توتّرات النمو الأحاديّ أفسدت فينا، نحن أنفسنا، وفيما بيننا وبين الآخرين في العالم، تَماثُلاتِ التنوّع. إنّها فجّرت منطقاً مشتَركاً في مآزق أكثرها تمزّقاً وتمزيقاً هو ما يواجه به كثيرٌ من الأشخاص والأنظمة وجودَهم بالذّات: إمّا الأصالة المتقهقرة وإما التقدّم الهجين (cosmopolite). ونلاحظ ما خَلَّفَتْه مثل هذه المآزق من الدّمار في المجتمعاتِ التي تُصيبها وما أكثر ما سبّبته للعلاقات بين **الشرق والغرب!** ولهذا خصَّصت الشّطرَ الأول من حياتي في التدريس للدفاع لدَى التقدميين العرب عن حقوق **الخاصّ**، والشّطرَ الثاني للدفاع لدى مناضلي الإسلام عن حقوق التقدّم.

لم أكن بالطبع قادراً على توهّم فاعليّة دفاعٍ يندرج في ضوضاءِ عواصفَ لا رغبةَ لأحدٍ فيها. فحين كنت أتخلّى على الارتقاء في الزّمن وعن تخيل مستقبلاتٍ ممكنة، كنتُ أرجع إلى آفاق السبعينيّات، إلا أنني كنت أتفحّص بعينٍ جديدة المناطقَ الرّهيبة لفقدان اللّغة والمعنى. ماذا كنت أجد؟ الإنسانَ خارجاً من نفسه، والتّماهيَ المزدوجَ والمصطنعَ بين الحداثة والاقتباس، وبين الأصالة والمحافظة. كنت أجدُ شَرْقاً أُسلِمَ إلى نزاعاتِ هَيْمنةٍ جعلت التحليلات ذاتها الوجه المزيَّف للتنافس. من هنا الطريق المسدودُ، والجمودُ، والتقهقُر حتى في الكلمة، إذ أننا كنا نقرأ لمراسلي الصّحافة العالمية حول كل نزاعٍ كلاماً على حروب دينية! وبما أنّ الأرضَ تضيقُ والعرب يتطلّعون إلى وحدتهم، كنا نلاحظ في الممارسة تجزؤاً متواصِلاً، ونرى جسَدَ **الشّرق** كأنّما يتفتّت إلى شرائحَ، والوحدة ليست إلا ذريعةً للقمع، والتعدّدية ذريعةً للتجزئة. فهذا **الشّرق العربي** يعاني، كما هي الحال تقريباً في الشرق الايراني والتركي والباكستاني والماليزيّ، تناقضات التاريخ الغربيّ علاوةً على تناقضاته الخاصّة هكذا وصل إلى درجة من التّدهور، لا تبدو أمامَها المساوىء التي بَنَى عليها اشتراكيونا في القرن التاسع عشر، تنبّؤاتِهم ومذاهبهم، إذا ما قورنت بالكوارث الآفرو ـ آسيوية، إلّا كمقدّماتٍ رحيمة.

لكنْ، لِنكن موقنين أنّ الشعوب ستعرف يوماً أن تكشف القناع، عندها وعند الآخر، عن المسؤولين والمشاركين في هذه التّراكمات المُخيفة. ستعرف كيف تحلّل الآفةَ

وستحاول البرْءَ منها. بل إنّهم باشروا في ذلك بشكلٍ واسع. وبأخذ الإسلام نصيبَه، المتزايد، في هذا العمل وفي استيفائِه.

ـ ٢ ـ

الإسلام كما كان يتكشّف لي، الإسلام الذي كنتُ أكتشفه دون سلطةٍ خاصّةٍ للتعمّق فيه، حينما كان ينقصني تبحُّرُ عددٍ من زملائي، لكن ربّما مع امتياز التّواصُل الأكثر حيويّةً، هذا الإسلام كنتُ أراه مَخْضوضاً بالرغبة في التّوكيد الذاتيّ والمشاركة المتزايدة في التّبادل العالميّ. ليس لي هنا أن أقدم لائحةً، فليس لديّ الكفاءة، كما تعرفون، ولا الرّغبة. بيد أنني أقدر أن أكفل رأيي بآراء مفكّرين مثل **ميشيل عفلق**، ورجل فعل مثل **جمال عبد الناصر**. أقدر أن أرجع إلى المثال الذي حَرّك هذه الثورة أو تلك، كالمثال الذي حرّر الشعب الجزائري. طبعاً، تمثّل هذا كله بدرجاتٍ مختلفة من الصياغة والاستخدام والنجاح، لكن دائماً داخل هذه النظرة الشاملة التي تعمل على التّلاقي بين الإسلام والتقدّم، وبعضهم يتكلّم على الاشتراكية. لكن، إذا كان لنا والحالة هذه أن نقدّر جهدَ التّركيب (synthese)، وحتى إن أعطيَ لنا أن نعجب بالجرأة والحكمة، فلا بد من القبول بأن الفقه (théologie) لم يرافق هذه جميعاً. فالعلماء، بحسب ما نعلم، لم يستخرجوا التّأثيرات المذهبيّة لمحاولاتٍ هي على هذا النحو من الإنجاز، كهذه التي تمارسها الشعوب ميدانياً. هل كان الاجتهاد، والحالة هذه، عمل الشّعوب لا عمل الفقهاء؟

ينبغي القولُ إن إسلامَ التقدّم هذا يثير حذراً عَقَديّاً. لا أدعي أبداً أنه يقدّم التأويلَ الوحيد الممكن للمصادر الشرعية. إنه تأويلٌ مقبولٌ وإنه، من ناحيةٍ أخرى، يتطابق مع مسيرة العالم: هذا ما أقوله، لا غير. لِنكرّر مع ذلك أنّ هذا الطريق ليس الوحيد المُتاح، نظريّاً وعمليّاً.

بين الأبعاد المتعدّدة التي تقترحها الرسالة القرآنية على حماسة البشر، ثلاثة رئيسية.

إن «**تذوّق**» الغيب أو «السرّ» يمكن أن يتجاوز مرحلةَ الروحيّ ذاتَها ويتابع رحلةً صوفيّةً انتهت عند بعض الشرقيين والغربيين إلى الذّوبان في باطنية ـ غُنوصيّةٍ إن لم تكن لاهوتيّة (تيوصوفية).

هناك مفتاحٌ آخر هو مفتاح المعياريّ والقضائيّ. فما يجمعه العربيّ تحت اسم **الفقه**، كُوّنَ منذ **الشّافعيّ**، بخاصّةٍ، نظاماً قِيل عنه بحقٍ إنه نتاج الحضارة الإسلامية الأكثرَ ذاتيّةً: أكثر

إفصاحاً عن العرب، مثلاً، من فلسفتهم، ومن نَحْوِهم، ومن تصوّفهم، إن لم يكن من شعرهم . . .

من ناحية ثالثة، ودون أن نقيم طبعاً حدوداً فاصلةً بين هذه التصوّرات الثلاثة ذلك أنها تُهيمنُ متزامنةً في المجتمعات نفسها وأحياناً في العقول نفسها، نُشير إلى **المقاربة المعرفية**. إنها تستند، في القرآن، إلى دعوات متعدّدة للعقل، العقل الذي تربطه بالإيمان روابطُ واضحة.

أكتفي بالقول إنّ الإسلام، إذ يقدّم نفسه، خاتَماً للديانات السابقة، فإن رسالته تنظّمها، وتشرحها، وتشرحُ نفسها. من هنا أهمية التأمل في **الكتاب**، بل في بعض المقاطع ما وراء النصّية (metatexte): دعوة جديدة لأصداء المقال الإنساني.

هكذا حاولتُ، منذ عشر سنين، أن أقرأ القرآن قراءةً جديدة. **أكان هذا تعارضاً مع مقارباتي الأولى التي** تمحورت على التاريخ الاجتماعي وعلم الإناسة؟ (anthropologie). ألم يكن، على العكس، منطقياً أن أتابع دراسة مجتمعٍ معاصر بدارسة حوارِهِ الأكثر حميميّةً، الحوار الذي تتكشف عبره أخلاقُه ومستقبلُه؟ هل أفرطت في دوري باقتراحي على مسلمين وغربيين في آنٍ ـ وبينهم من كان يحضر دروسي ـ هذه **المُثاقفات** (Transculturations) لنصّ يتعذّر سبْرُه؟ ربّما أمكن، بالمقابل، استغرابُ كوني تردّدت طويلاً قبل أن أتجرّأ على هذه القراءة الجديدة.

لَطالَما اختلط عندي الإجلالُ بقلّةِ الاستعداد. فعلمُ الإسلام (islamologie) كان ولا يزالُ تحت هيمنة **لويس ماسينيون**. وكانت الصداقة البنويّة التي أكنّها له ـ تحول بيني وبين احتذائه ومعارضته في آن. لذا كان لا بدّ من مرور عشرين سنة، متقدّماً أنا نفسي في العمر، لكي أسمح لنفسي بالدخول إلى الميدان نفسه. وكيف يمكن ذلك دون الذّهاب إلى قلب الوثيقة، إلى الأكثر نبضاً في الرّسالة والشهادة؟ لم أكن لِأتَجرّأ أبداً لو بقيت منعزلاً. بَيْدَ أنني كنت قادراً أن أعتمد على المفسرين الكبار القُدامى: على **الطبريّ**، مثلاً، الذي كان صدًى لكلام الصحابة، أو على المفسّرين الأقرب عهداً: **القاسميّ**، مثلاً، ولباقته الدمشقية أو على آخرين أكثر قرباً: **أبو الكلام آزاد**، مثلاً، الذي حدس بالتّعايُش.

لكن كنتُ أستندُ أوّلاً ـ وهنا كان المعاصر يستعيدُ حقوقَه ـ على القرآن المَعيش، على ما يُصغي إليه ملايين البشر ويستمدّون منه العديد من نماذجهم: بداهة اجتماعية وهي مع

ذلك لا تظهرُ إلا لقلّةٍ من الملاحظين في الخارج. وأنا طبعاً أتيتُ إلى هذه البداهة بوصفي باحثاً في العلوم الاجتماعية، لا بوصفي ميتافيزيقيّاً أو فقيهاً.

يقدّم الإسلام قاسماً مشتركاً لعشرات الشعوب التي تَتَجاوَزُ في الوشاح الأرضي الرابط بين **الأطلسيّ وبحر المرجان**. نجد هذا القاسم في محور الاستعمار ثمّ في محور التحرر من الاستعمار. وقد شَكّل في التاريخ المعاصر حالةً قصوى في التبادل غير المتكافىء والمقاومة التي لا تُروَّض. فمنذ ما يزيد عن القرن، كان العرب في الخط الأمامي من هذا التقلّب الكوني. ذلك أنهم، في آن، الأكثر قرباً إلى **أوروبا** والأكثر بعداً عنها بالوضع السّياسي، والأكثر صلابةً، من جهةٍ أخرى، في العراك المباشر للاستعادة.

منذ سنتين أو ثلاثٍ أكّد الإسلام الإيراني بدوره هذه الرؤية بما عدّه مراقبون قِلّةٌ آنذاك ثورةً ثقافية. فانطلاقاً من قريةٍ في «إيل دو فرانس»، نجح رجلُ دين، من دون أيّ جهاز سياسي، في ما فشلت فيه الأحزاب البورجوازية وأحزابُ اليسار. حقّق ذلك بتحريك الجماهير التي كان يحثّها بصوتٍ يستمدّ سلطانه وحتى تموّجاته المؤثّرة، من النصّ. ماذا حدث بعد هذا النجاح؟ لن أتوقّفَ عند هذا السؤال لئلا أكونَ مجبراً على أن أقيم بيني وبين ما جرى مسافتي الخاصة، وأن أنتقدَ مآل المبادرة السياسية إلى الفقهاء والكَتبة (scribes): انعطاف في الأخلاق، كان يسميه محمد اقبال بـ«المِلّويّة» أو «هيمنة المُلاّ» (Mollahs) وهؤلاء يقابلون الفقهاء في المذهب السنّي. ولا أجد ذلك في أيّ مكانٍ في القرآن. ولا أعتقد أنّ النبي نفسه كان فقيهاً، لا بالمعنى الوظيفيّ طبعاً، ولا بالمعنى الثقافيّ، ولم يكن صحابته كذلك فقهاء. «ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عباداً لي من دون الله ولكن كونوا ربّانيين بما كنتم تعلّمون الكتابَ وبما كنتم تدرسون». (سورة ٣: آية ٧٩).

صحيحٌ أنّ الإسلام بين الأديان الأخرى، كالمسيحية مثلاً، هو الأشدّ ارتباطاً بالمجتمع والمؤسّسات وأشكال الحياة. هنا يكمن، في رأيِ منظّريه، امتيازٌ يعدّه بعضهم مأزقاً. إنّه مأزق يُفْضي إلى تبسيطاتٍ خطيرة. من المؤكّد أنّ الإسلام، وفقاً لِقَولةٍ رائعةٍ لإقبال، وأعود أيضاً إليه، يتميّز بطابعه «الشمولي» و«المباشر». إنه في آنٍ دينٌ ودنيا، أي الأرض والسماء، كأنه يحمل في ذاته الدّولةَ والدّينَ معاً. وبعضهم يلغي من هذه الصيغة العطفَ الذي يؤسّسها بوصفها ثُنائيّاً. غير أنّ رفضَ القسمة ورغبة الملء لا يعني، كما أعتقد، التخلّي عن التّحليل ولا الاستسلامَ لعدم التمييز. دين ودنيا: لِنقبلْ هذا الشعار

الكبير، لكن بدلاً من حَشْوٍ يقلّص بين الكلمتين، لِنتكلّمْ على الحركيّة التوحيديّة: أليس هذا ما يوحي به اللفظ العربي ـ توحيد؟

في كلّ حال، يجب أن تكون مراقبتنا في هذه الحالة اجتماعيّة وروحية في آن. هكذا يكون لها بعض الحظ في أن تنطويَ على خصوصيّةٍ ما.

لكن هل هذا الجهد مشروع، أم هل هو، على الأقلّ، مباح؟ ان الإسلام، اليوم، ينبثق في كلّ مكان تبعاً لحاجات الأمّة. فهل سيكون في ذلك إشكاليّاً أو يصيرُ من جديد؟ يرى بعضُهم في هذه النتيجة، الحتمية كما يبدو لي، طعناً بالوحي. لنقلْ إنّهم يجهدون لتثبيت الإسلام في أشكاله الماضية المنسوبة، اعتباطيّاً، إلى الأصل. هنا يتمّ الخلْط، كما هو الشأن في المذاهب المحافظة، بين احترام المذهب والدفاع عن الأوضاع. غير أن العقيدة توفّر إمكانية «التجديد» أو الاجتهاد، في المجتمع الإسلامي، بل تفرضها. لكن لِنَرَ كيف أُفِيدَ من هذه الإمكانية الثمينة. فعلى الرغم من الجهود الجديرة بالتقدير، التي قام بها بعضُ العلماء، وعلى رأسهم الشيخ محمد عبده، المصريّ، فقد ظل حجم الحلول الجديدة ضئيلَ النسبة قياساً إلى مُتطلّبات الأزمنة الحديثة. إنّ تَهيُّبها، ولنجرؤْ على الكلمة، وضيقَها يتناقضان مع سماحة المبدأ الذي يجوّزها، والذي كان ينتظَرُ أن ينبثقَ عنه تطبيقات أخرى كثيرة. لِمَ يرجعُ هذا؟ لِحَصر التّجديد والاجتهاد في حدود تمرينٍ حِرَفِيّ (corporatif) أليس غريباً على ثقافة تعتزّ، عن جدارةٍ، بقدرتها على الجمع والتّوحيد، أن تحصرَ نظريّاً وتطبيقيّاً، تجديدَها بالقانونيّين وحدهم، أعني بأخلاقيّةٍ قضائيّة، بينما جُلّ تغيّراتِها يَجيءُ من آفاقٍ أخرى؟

كانت هذه التغيّرات ضخمةً منذ ما يزيد على القرن. وبعد معاناتها طويلاً، تأخذ المبادرة فيها اليوم أطرافٌ اجتماعية أخرى: الحكومات، الجماهير، المثقفون، الخطّة، العرف الدّولي ـ وهي كلها أطراف دنْيَويّة. وبما أن الايمان بقيَ متوهّجاً وشموليّاً، على العكس مما يبدو في الغرب، فإنّ القطيعةَ بين التعبير الأخلاقي لهذه الشعوب وممارستِها الفعلية، تكشف عن اضطرابٍ يزيد في تعميقه الطّابع الخارجيّ الواسع للتغيير أو على الأقلّ لروافده المادّية. من هنا هذه النّتيجة التناقضية: لمَ يَخْش الجدالُ المذهبيّ، في عصر الخلافة الذهبيّ، من أن ينشر، في تعدّديه المدارس والفِرَق، في الميادين الميتافيزيقية الأكثر عسْراً، كفاءةَ النّظام للأخذ بالتنوّع واحتضانِ حركيّة الإبداع. وفي أيامنا، في أوج الثّورة الصناعية، وأمام طغيان الأنماط الدنيوية، يطالب العلماء باحتكار التّعديلات الاجتماعية ـ

السياسية، وهم، طولَ سنواتٍ عديدة، غارقون بلا كَلَلٍ في الخلافات الجزئيّة نفسها. وهذا مما يُغيِّب المشكلات الحقيقية بحسبانها ناقلةً للكفر.

أينبغي العجَب؟ فكلّ دينٍ يتشنّج في دفاعه عن ذاته، بحقّ، ضدَّ هجوم الآخرين وضدَّ خطر الأزمنة. وسيكونُ للانعكاسات السياسيّة والاجتماعية، والاستراتيجيّات، والمناسبات، والسلطات العقائدية، والمؤشّرات دورٌ في انْهِماكات المسؤولين أكبر من دور المضامين. هكذا كانت حال الكاثوليكية المضادّة للإصلاح، إذا سكتنا على المواقف البائسة لقرننا التاسع عشر، التي لا تزال في ذاكراتِنا. والإسلام الحديث يصيبه الاختزال نفسُه والخلْطُ نفسه. إنه حقاً ينهض بِجَدلٍ مريرٍ ضِدّ خصومٍ في الداخل وفي الخارج. ولكن لا يجوزُ أن يصلَ إلى حدّ الإخْلالِ في توازناتِهِ الخاصّة أو المجازفة بضروراتِ تجدّده.

مَا المعيارُ الأكثر دقّةً في التلاؤم والعمق والحيويّة بالنسبة إلى نظامٍ كنظامه؟ إنه في نوع العلاقات التي يقيمها مع كتابه الأساسيّ ودرجتها. وهي علاقات على جميع المستويات: مستوى التّرتيل ومستوى الحَثّ الذي يُسْتوحَى منه ومستوى التّفسير. فالحق أن شرحَ النصّ يشكّل دائماً أحدَ الفضاءات الاستراتيجية للإسلام المعيش وللإسلام المعقول على السواء. لكن لم نعد نرى، منذ زمن طويل، في علم التفسير، وفي علم الحديث، وعلى الرغم من استثناءات قَيّمةٍ، ما يُضاهي نشاط القدامى وقوّتَهم.

تحدثْت عن استثناءاتٍ قيّمة. وتبدو هذه الصّفة ضعيفةً. هناك مفكّرون إسلاميون معاصرون يُسعدني أن أنقل إليهم تقديري، وهناك آخرون أتمنّى أن أحيّيهم أخويّاً. ذكرت بعضهم سابقاً. تحدثت في ما يتعلّق بالقرن الأخير عن **الشيخ محمد عبده**. ثم ذكرت **إقبال وأبو الكلام آزاد**. يمكن بين الأحياء أن أذكر الذين أعرفهم شخصيّاً: الأستاذ **محمد المبارك**، **الشيخ صبحي الصالح**. بل يمكنني أن أذكر آخرين يوصفون بأنهم تقدميون أو ثوريون، مقابل الذين ذكرتهم آنفاً والذين ليسوا، إن أمكن القول، إلا مصلحين أو ليبراليين. كمثل تلميذي القديم الإيراني **علي شريعتي**، الذي تُوفّي مع الأسف، أو كمثل المصري **حسن حنفي**. فهذا الأخير يرى أن التفسير يقدر وينبغي أن يستعيدَ سلطانه على الحياة المعاصرة، شريطةَ أن يستمد هو نفسه مراجعَه، لا من النماذج الجامدة بل من عالم متحرّكٍ.

إنما هذه الأسماء التي يجب أن تنضاف إليها أسماء أخرى، بِثَراءِ ما قدمته، لا تقلّل من القلَق الذي يعانيه الملاحظ، أو صديقُ نظامٍ عندما يراه يخلطُ بين إبداعيّتِهِ والدفاع عن

نفسه، بين إشاراته وينابيعه الحية، بين بواطنه وظواهره. الإيمان هو «ما يدخل في قلوبكم» (سورة ٤٩ - آية: ١٤). الإيمان وحده، أو كذلك جميع أنواع الانتماء والصدق؟ فالخارج والتشيّؤ والشعائريّة ليست خطراً على الدين وحده، بل هي خطرٌ كذلك على جميع الأنظمة سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو روحيّة. لكن الخطر على الدين سيكون أكبرَ حين يتخلّى عن بواطنه ويتشبّث بما يعلنه ثانوياً بالنسبة إلى الجوهريّ. ما «الجوهريّ» إذن؟ إنه «الأقرب إلى الإنسان من حَبْلِ الوريد» (سورة ٥٠، آية ١٦).

في سياق هذه الأفكار يطمئننا، سلبيّاً، الفشلُ المتكرّر لجميع الاستعمالات الخارجيّة للإسلام: فالإسلام لم يستجبْ قطّ لدعواتِ استعماله من خارج. وهذا طبعاً حين تكون المبادرة آتيةً من الأجنبيّ: الحليف الألمانيّ للباب العالي، السّلطات الاستعمارية، حتى لو كانت آتية من أعيانٍ وطنيّين: خلفاء انحطاطيّين، رؤساء عشائر، ومُفْتين مُسيّسين. وقد برهن الإسلام، بالمقابل وفي الوقت نفسه، على طاقةٍ لا تلينُ في المبادرة والمقاومة.

وكيف لا يكون بوسعه أن يحفظَ، ضدّ كلّ الأشكال الخارجية، لِدُخَيْلاءِ الفرد والجماعة، أولّيتَها بوصْفِها مسؤولةً أمام السرّ، ومُحَاوِرَةً لِلوحْي؟

يتعلّق القسم الأخير من هذا العرض بالمكان والمنزلة حيث يندرج موضوعي وبالتالي بحثي. ومن هنا سنرى أنظمةَ أشياءَ مختلفة في الظاهر تتضافَر وتتفاعل، وكنتُ اتّفاقاً وازنتُها: **الشرق والغرب**، الإسلام وماليس الإسلام. لكن، أهناك وحسب، نوعٌ واحد من **«اللاإسلام»** - وهذه العبارة ألا تشمل، تبعاً للحالة، المسيحيّة، والمؤسسة الدنيوية، واللاّمبالاة أو اللاإيمان؟ يا لَهشاشة ثُنائيّاتنا! ولننظرْ إلى إحداها، الجغرافية، فإلى أيّ مدّى يصحّ أن ننظر إلى ضفتي هذه المنطقة المتوسطيّة فاصلين بينهما، وأين نركّز، انتباهَنا؟ ضِفّتان، وَلأقُلْ ذلك عابراً، ترفض حياتي والتزاماتي ثنائيّتهما...

تَخيّلوا العالم يحمله هذا التموّج الكونيّ الهائل الذي يتنافى منذ قرنٍ ونصف القرن، على الأقلّ، والذي يُسمّى الثورة العلمية والتقنيّة؛ مع جميع ما يستتبعه وما يقتضيه هذا التّزعزع المدهش ومع جميع الوعود والمخاطر. لم تشكّل المنطقة التي تعنينا، في هذا المسار، بؤرةً للطاقات الحديثة. كانت بشكلٍ عام شاطىءَ اندفاع، وكدتُ أن أقول شاطىء إِنْزال. لقد بدأ سُباتُها من قبل، ربّما في أواسط القرن السابع عشر، لكنه مُذّاك ما فتىء يَتفاقَم. فبعضُ التواريخ، المشؤومة التّقارب زمنيّاً، تشير إلى انهيار الشعوب المتوسّطية. وأنا أجمع بينها، كما ينبغي، ما هو من الإسلام وما هو ليس منه.

في سنة ١٨٢٧، حطّم أسطولُ الشّمال في نافاران (Navarin) الأسطول العثماني. وفي سنة ١٨٣٠ سقطت الجزائر. وفي سنة ١٧٩٧ كانت البندقية قد فقدت استقلالها العتيق. وفي سنة ١٨٦٩، أقفل مشروع السويس الحوض المتوسطي، وهو ما سيكون انفتاحاً وفضلَ قيمةٍ للرأسمالية الفرنسية ـ البريطانية، وانغلاقاً وهلاكاً للسكّان. واجتاحت هذه الأقاليم العظيمة بذكرياتها وثرواتها الكامنة، سُحُبُ التدخّل المُكفَهِرّة وسادها الظلام. مناطقُ راكدة، أريافٌ يابسة، شعوبٌ مستعمَرة، رجلٌ مريض، وتهميشٌ لما كان، زمناً طويلاً، مركزيّاً وكونيّاً. باختصارٍ، اتّسعَ، من الأندلس إلى الأناضول، مروراً بتونس، بلدُ ظهيرةٍ (MEZZORGIORNO) سيمرّ وقت طويلٌ قبل أن يجدَ رجلاً مثل غرامشي. لكن إذا كان انبثقَ بالفعل على الشاطىء الشمالي أمثالُ غرامشي وجوريس (Gramsci, Jaurès) فإنّ الاستفاقة على الشاطىء الجنوبيّ لن تجيء إلاّ متأخرةً ومريرة: تشنّجية، نوعاً ما. غير أن تأميم قناة السويس سنة ١٩٥٦ شكّل إحدى العلامات في تحوّل الاتجاه. وكانت الثورة قد انفجرت في الجزائر.

لِنعد إلى الوراء. إن البحر المتوسط، يجابه باستمرارٍ تاريخاً تاعساً. بأيّةِ وسائل؟ باستخدام تبايناته الخاصّة، ممارساً استراتيجية التّفاوت. وقد حاول أن يُجيِّش تنافراته، ساعياً إلى استخدام التجزئة التي تفرّق المخاطر مما يجعل الجزيرةَ تصمد عندما يسقط الشاطىء والقناطر تبقى في الأرض المنخفضة، واستفاقة الشعب تقدر أن تستندَ إلى التراكمات القديمة، كما في الأوراس، وعلى نضج الهجرات العملية أو على قلق الأنتيلجنسيا.

لكّن لِنحذر من الإفراط في التّفاؤ ل. فهذه الفروقات تحمل السلبيّ والإيجابيّ معاً. ويؤثّر فيها التنوع، فتكون التعدّدية وجهها الجميل والتّشتّت الوجهَ القبيح. ومخارج غير متكافئة! إن تقلبات النزعة النضالية، والظرف المحلّي، والتغيّر العام، تُعطي في كلّ حالة معناها إلى هويّاتٍ تقسيمية للصيرورة الإسلامية ـ المتوسطية.

«إسلامية ـ متوسطية»، هل لي الحقّ بصياغة هذه العبارة؟ أعتقد ذلك. فالإسلام في القرن العشرين لم يعد قَفا العالم، أو جانبَه الحسن، كما نُريد، حسب ما كان يتراءى لريشارد أو لصلاح الدين. ولئن كان يُقيم دائماً درعاً ميتافيزيقية خالصةً من كل تورّط دنيويّ، فإن له، بوصفه أمّةً زمنيّة، صفاتٍ تتصل بالتاريخ الأكثر تجسّماً.

ففيه، كما في جميع الفضاءات، يهيمن مَدارُ التأثيرات الصناعية وما يقابلها من ناحية

الطّاقة الإنسانية. ومن ناحيتي أنا، فإنّ هذا النوع من التناقض الذي يتجلّى بين محاولتي الأولى التي تتبع العرب (وغير العرب) في عبورهم من المقدّس إلى التاريخيّ ومحاولتي الثانية التي تبدو كأنها تنقلب على الأولى، بكشفها عند الشعوب ذاتها عن مستويات أخرى من التدين، يجد إطاره إن لم يكن حلّه بوضعه في منظورٍ تاريخي أمارسه.

أكيدٌ أنّ في هذه الرؤية تلميحات. فوضع الإسلام في فضاء تاريخي جغرافيّ، وإدراجه ضمن شبكات سياسية واقتصادية وثقافية ينتمي إليها متضامناً مع مجموعات أخرى، الشعوب اللاتينية، مثلاً ـ أفليس هذا حَذْفاً للتعالي القائم في علاقة التعالي نفسها؟ أجيبُ عن هذا بالقول ليس ثمّة دينٌ، والإسلام أوّلاً، يريد التخلّص من الالتزام الأرضي. على هذا الالتزام أتكلّم هنا، ولو أنني لا أغفل ما يربطه صراحةً بالتنزيل في نظر المؤمنين.

لِنوافِقْ على أنّ العودةَ إلى الرسالة البدئيّة، لدى معظم المسلمين وإن كانوا من دعاة الحداثة، ذاتُ حضورٍ على الصعيد الاجتماعي أكثر مما نراه عند المؤمنين برسالاتٍ أخرى. لكنّ الاعتراف بهذا، بتعاطفٍ كاملٍ، وإرجاء هذه النّقطة العسيرة لنقاشات تاليةٍ مع رجال عقيدتهم، لا يعنيان فصل سلوكاتهم الفرديّة والجَمْعيّة عن العمومية العالمية التي يطمحون إلى إعادة اسْتقرارِهم فيها.

هكذا إذن، تكوكبت على المحيط المتوسطي مجموعاتٌ جنّدتها التبعيّة والمقاومة والاستيعاب. ووَسَمْتها بشكلٍ غيرِ متساوٍ هذه الصّيرورة الكونية التي تؤثر في جميع الأطر الاجتماعية بتغيير مكوّناتها الداخلية وسِماتها المحدّدة.

إذا أردنا أن ندرك إحدى هذه المجموعات بفعل تصوّرٍ توحيديّ، فماذا ينبغي أن نفعل؟ أعتقد أنه علينا أن نقوّم كلاً منها، بالنسبة إلى ماهيتها البيئوية، بالنّسبة إلى طبيعتها إن شئتم، بمعناها الأكثر واقعيّةً وحسية، وفقاً لحركيّةٍ ثلاثية: إسقاط تكنولوجيّ، إعادة توكيد ثقافية للذات، إعادة بناء اجتماعية ـ سياسية.

أقول إن هذا التصور ينطبق على كاتالونيا (Catalogne) انطباقَه على بلاد القبائل (Kabylie) وعلى اللاّنغدوغ (Languedoc) ومقدونيا. ويشارك الإسلام في علاقاتٍ مع الطبيعة والتقنية وإعادة البناء الاجتماعي ـ السياسي، بمقدار ما يندمج بهويات التغيّر والصيرورة. وَصنيعُ الأبعاد البنّاءة في هذه الهويّات أكثرُ من كونها تتفاعل، فهي تتقايَضُ دون أن تمتزج. هذا هو ثمن الاستقلال الذاتي لكلّ منها والهوّية الناجمة عنه. وتلك هي النهايات والأنماط المختلفة لتحوّل متبادل مُحايِثٍ لكلّ ممارسة اجتماعية...

ـ ماذا، هل تُدْخِلُ الدّينيَّ نفسه في ذلك؟
ـ طبعاً، على الأقل من حيث هو ثقافة واجتماع.
ـ والإسلام؟
ـ إنه الأكثر اجتماعيّة بين اللاّهوتيات، ولذا نجد مطابقاته في كل مكان. وهذا ما يدعو إليه كثيرٌ من المؤمنين في عصرنا.
ـ وأنتَ، ما رأيك؟
ـ هذا شأنُهم.
ـ وماذا أيضاً؟
ـ إنهم مصيبون وجوديّاً. على مستوى التاريخ...
ـ يعني؟
ـ عُدْ إلى التصوّر الذي قدّمته.
ـ ذلك الذي يدعو إلى حركية ثلاثيّة المستويات؟
ـ والذي يتوجّه نحو المستقبل، بدلاً من التقوقع في الماضي أو في الذات.
ـ التقدم، في النتيجة، إذن، هل تؤمن به؟

لكن لنعدْ إلى رحاب الإسلام المتوسطي. إن التّفاوت بين نقاط القوة لِشاطىء مجزّأ وما يُحيط بـه هو، وأكرّر ذلك، تفاوتٌ تقليديّ. ويزداد وضوحاً في لحظة الانطلاقات المستأنفة. كذلك يزدادُ ضيق الفلاحين والعمال لحظةَ ينشر جهد الأمم في الشّمال أو الجنوب مدناً ضخمة جديدة: مثل الجزائر، العاصمة، بسكّانها المليونين، عشرة أضعاف سكانها في أيام طفولتي، أو القاهرة التي تعدّ أكثر بكثير. هناك أيضاً تلك القطاعات المتقدّمة التي تتنافر مع قطاعات الإهمال أو التّراجع. وهذا اللّغو الطّليعيّ الذي يحقّر اللغات التي أُذِلّت، واللّغات الضّائعة. لنحذَرْ هذا كلّه. ففي هذا النّسيج المتوسطي الفسيفسائيّ حيث يُحيي التفاوُل «أقطاب» النموّ المنبثق من مناطق «في طور النمو»، النامية، كما يقال في العربية، لكن حيث تلاحظ الواقعية سقوطات مخيفة بين «الحديث» و«التقليديّ»، بين المصانع الجاهزة والأرياف المقفرة حولها، هذه «الصحراء»، وإن كانت هنا وهناك «فرنسية»، وكذلك بين التجمّعات المحلية والجهوّية والقوميّة، التي تتكدّس فيها كيفما كان الأطرافُ العليا والسفلى، الأمكنةُ المنيعة والمنبسطة، ـ ألاحظ من الآن أن التّقسيم إلى أبيض وأسود يَتفاقَمُ بسرعة.

«إلى أسود» سلبيّاً، التّماثُل الكوني الذي يُفاقِمُ التّقسيمات الداخلية ويزيدها خطورةً في تجزيئية جديدة، النزعة الأوْحديّة التي يتذرّع بها الطغيان، والتعدّدية بالانفصال، بينما لا يبدو التنافسُ الإيديولوجيّ إلّا غشاءً لِخُبْثِ تقاسُمِ النفوذ، في حين يزداد الانحطاط ويتسارع بحيث تدور حروبُ الأعراق والدّينِ والطائفة، ويتمّ التّذابحُ والاقتتالُ دونَ حجةٍ تُساق: كأنما هذا كله قَصْفٌ باللّامعقول...

«إلى أبيض»، إيجابيّاً، هو ما يُمكن، ما يتوجّب، لكنه قلّما يُلاحَظ: إحياء الثقافات القديمة وتجديدها بعلاقاتٍ جديدة بالمشروع التقني والعمل الاجتماعي ـ السياسيّ، اللحاق بالتعاظم المادي بفعل شراء الكائن، موازنة الإفراط في المجانيّة بالإبداع الملموس والمتاح والمعمول به، وبالمقابل أيضاً: الكفاح ضدّ الهيمنة التماثليّة للكمّ المجرّد وللمادّة الخام.

لِيُحاول الآنَ التّحليلُ التفسيريّ والإرادةُ الاستطلاعيّة الرجّوعَ إلى أسباب استقطاب تحوّل إلى تمزيق للوعي وللجماهير، فلسوف يجدان سببين رئيسيين، فكما أنّ تقابل الكلّ مع أجزائه صحيحٌ، مثل وحدة العالم مع تنوعه، فإن التجزئة التي تكسر المجموع، وتدنّس التضامن القديم، وتجازف بتجمّعات المستقبل، آتية من سُقْمٍ أوّلي: تحوّل الداخل نحو الخارج.

هذا السُّقْم لا يُصيب الوحدات الأقليمية فقط، بل يصيب كذلك الثقافات، وهل أجرؤ فأضيف الرّوحانيات؟ فبهذا الذي تعتمده بعض السياسات لتسحب مشكلاتِها نحو الخارج ولِتُخضعَ حلولَها وصياغتَها نفسَها إلى مراكز خارجية بعيدة، إنما تحطّم الداخل وتعزلُه وتفتّته. ولا حلّ، كما نعتقد، إذا لم يكن في آنٍ يستبطنُ الدّاخلَ ويمتدُّ في الخارج. ويصحّ هذا على الأشخاص والبلدان والثقافات. فلا وجودَ لحلٍّ لا يهربُ من خبايا الماضي المعتمة، ومن مفترقات الحاضر الدّامية، لكي ينطلقَ في الفضاء الرّحْب.

ليس من طبيعتي أن أنتقصَ من جهد هذا النظام أو ذاك، هذه الأمّة أو تلك. بيد أنّني أعتقد ألّا وجود لحلٍّ أساسيّ في الشرق الأوسط دون رَتْقٍ لشتات الأمّة العربية.

إنني أدعو بتمنياتي كلها إلى تكثيف الحوار الفرنسي ـ المغاربيّ. لكنني أعتقد أنه لا بدّ من تجاوز الذكريات الحسنة والسيئة وأنّه لن يكون هناك حلّ أساسيٌّ بين شعوبنا إلا على المستوى المشترَك للعروبة واللّاتينية.

الهرب من الضيّق إلى الرَّحْب: هذا الرّحب هو أولاً بيننا، نحن أبناء الضّفة الشماليّة والضفّة الجنوبية، المدى الرحّب لهذا البحر الذي كان حلبةَ نزاعٍ، أمداً طويلاً، لكن الذي تتقاطع فيه بروقُ دياناتِ الكتاب الثلاث، وحضارتان عظيمتان معَ ما أمكنهما أن تولّداه من التنوّعات والفروقات، من التشوّفات والضّمانات. أن نجعلَ من مثل هذا المكان الذي يأتينا أيضاً من الزّمان حقلنا الدلالي الجديد: هل هو حلم؟ ولِمَ لا نحلم؟

لا أدعو إلى وحداتٍ غير مشتهاة، ولا إلى نسيانِ تلك الشبكات الأخرى التي تربطُنا: الأوروبية ـ الغربية بالنسبة إلى فرنسا، والأفرو ـ آسيوية بالنسبة إلى العرب. بل أدعو إلى التفاعل الممكن بين إسلام تقدّمٍ، واشتراكية اختلاف. أدعو بين هذه وذاك إلى حوارات وإن كانت متصارعة، شريطة أن تكونَ وثيقةَ الصّلة بقضايانا، بدلاً من التّجاهل المتبادَل. أدعو إلى حقولِ دلالةٍ لا تكونُ عديمةَ التمركز بمثلِ هذا العنف، بل تكون متطابقةً مع ما نَرثه. أدعو إلى أندلسيّاتٍ تُسْتَأْنَفُ باستمرارٍ، نحملُ في أعماقِنا أنقاضَها المتراكمة ورجاءَها الذي لا يَتْعب.

جاك بيرك

(نقلها إلى العربية: أبو بكر بنّور/ تونس)

عادل ضاهر

نقد «الصحوة الإسلامية»*

من الأفكار التي تتكرر باستمرار على ألسنة بعض منظري ما صار يعرف بالصحوة الإسلامية، أنَّ الإسلام، على عكس الأديان السماوية الأخرى، هو دين ودولة[١]. إن هذه الفكرة في بداية استلام الخمينية مقاليد السلطة في إيران، صارت تتكرر حتى على ألسنة بعض الذين ليسوا، لا إيديولوجياً ولا فلسفياً، ضمن إطار فكر الصحوة الإسلامية[٢]. وقد لاحظت أن الذين كتبوا حول مسألة علاقة الدين بالدولة في الإسلام من الذين يؤيدون فكرة أن الإسلام دين ودولة يخلطون، على العموم، بين ما هو ذو شأن تاريخي وما هو ذو شأن منطقي أو تصوّري، فتنقلب في أذهانهم العلاقة التاريخية بين الإسلام والسياسة إلى علاقة منطقية أو تصورية. فالإسلام في حركة الإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية بباكستان وحركة الخميني في إيران «يؤخذ»، كما يقول راشد الغنوشي، «على أنه كلّ مترابط، كل جزئية فيه ترتبط بغيرها فالعقيدة والشريعة والعبادة كلٌّ متكامل ومن ثَمّ لا مجال للتفريق بين الدين والسياسة والدين والدولة»[٣]. هذا ينطبق، لا شكّ، على حسن البنا الذي أصرَّ على أن «. . الإسلام عبادة وقيادة ودين دولة وروحانية عمل. . . لا ينفكّ واحدٌ عن الآخر»[٤].

وقد لاحظت أيضاً أن الخلاف بين المؤيدين لفكرة أن الإسلام دين ودولة والمعارضين لها يكاد ينحصر في كونه خلافاً حول ما إذا كانت هناك نصوص قرآنية تؤيد الفصل بين الدين والدولة في الإسلام أو لا تؤيد هذا الفصل، وكأن إيجاد نصوص كهذه يمكن أن يحسم المسألة الأكثر أهميّةً، ألا وهي مسألة ما إذا كانت العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام، على افتراض أن هناك نصوصاً تؤيد وجودها، هي أكثر من علاقة تاريخية، أو

يمكن أن تكون أكثر من علاقة تاريخية[٥]. إن المسألة الأخيرة لا يمكن الحسم فيها إلا عن طريق معالجتنا الفلسفية لمسألتين: المسألة الأولى تتعلق بما هو مطلوب على وجه التّحديد (ما هو نوع المعرفة أو المعارف المطلوبة) لتنظيم المجتمع سياسياً وقانونياً واقتصادياً. والمسألة الثانية تتعلق بما إذا كانت المعرفة أو المعارف المطلوبة لغرض تنظيم المجتمع على النحو المذكور هي معرفة تجد أساسها الأخير في المعرفة الدينية، ولا يمكن، بالتالي، اشتقاقها إلا من المعرفة الدينية[٦]. فإذا تبين، مثلاً، أن المعارف المطلوبة لتنظيم المجتمع لا يمكن، حتى من حيث المبدأ، اشتقاقها من المعرفة الدينية، إذن، على افتراض أن هناك نصوصاً تؤ يد القول بوجود علاقة بين الدين والدولة في الإسلام، فإنه سيكون لزاماً علينا، في هذه الحالة، أن نؤول هذه النصوص على نحوٍ يجعل هذه العلاقة، في أفضل حال، علاقة تاريخية، لا أكثر، وإلا نقع في تناقض.

حتى نفهم كيف يمكن أن يحصل تناقض كالذي نشير إليه، لنفترض أن المعرفة أو المعارف المطلوبة لغرض تنظيم المجتمع لا يمكن اشتقاقها من المعرفة الدينية. في هذه الحالة علينا أن نقول إن لدى الإنسان القدرة على أن يحصل على المعرفة المطلوبة لغرض تنظيم المجتمع باستقلال عن اللجوء إلى الدين. وإذا كان الإنسان يمتلك هذه القدرة، فإن هذا يعني للمؤمن أن الله هو الذي أعطاه هذه القدرة. ولكن إذا انطلق المؤمن الآن من الافتراض أن العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام ليست مجرد علاقة تاريخية، بل هي علاقة ضرورية منطقياً أو تصورية، إذن ما يتبع هذا، بالضرورة، هو أن الإسلام مصـدر المعرفة المطلوبة لتنظيم المجتمع. إن هذا يعني، على وجه التحديد، أن الإنسان لا يمكنه أن يعرف، باستقلال عن اللجوء إلى تعاليم الإسلام، كيف ينظم شؤون حياته الاجتماعية والسياسية والقانونية والاقتصادية. ولكن هذا يتعارض مع افتراضنا الأصلي، أي افتراضنا أن الله أعطى الإنسان القدرة على أن يحصل على المعرفة المطلوبة لتنظيم شؤون حياته دون اللجوء إلى الدين. وهكذا يتضح أن هناك تناقضاً بين افتراضنا أن المعرفة المطلوبة لغرض تنظيم المجتمع لا تقبل الاشتقاق من المعرفة الدينية وافتراضنا أن العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام هي علاقة ضرورية تنبع من ماهية الإسلام. وهذا التناقض لا يمكن تجنبه إلا إذا أولنا العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام على أنها لا يمكن أن تتجاوز حدود العلاقة التاريخية أو برهنا هنا على أن المعرفة المطلوبة لغرض تنظيم المجتمع ليست مستقلة عن المعرفة الدينية.

إن منظري الصحوة الإسلامية يختارون، لا شك، البديل الثاني(٧). ولكن هناك تأويلان لهذا البديل، التأويل الذي تكون بمقتضاه عدم استقلالية المعرفة المطلوبة لغرض تنظيم المجتمع عن المعرفة الدينية شأناً منطقيّاً والتأويل الذي تكون بمقتضاه عدم الاستقلالية هذه شأناً واقعياً. فبناءً على التأويل الأول، إن طبيعة المعرفة المطلوبة لغرض تنظيم شؤوننا الدنيوية تفرض أن يكون الأساس الأخير لها كامناً في المعرفة الدينية. إن من يتبنى موقفاً كهذا ينطلق من نظرية ابستمولوجية أُسسيّة Foundationalist تقول بوجود أساس أخير للمعرفة المطلوبة لغرض تنظيم شؤوننا الدنيوية وأن المعرفة الدينية هي هذا الأساس الأخير. إن العلاقة بين المعرفة السابقة (ولنسمها من الآن فصاعداً، للاختصار، «المعرفة العملية») والمعرفة الأخيرة هي علاقة منطقية ثابتة لا تتقرر بأي عامل خارج طبيعة المعرفة العملية وطبيعة المعرفة الدينية. فإن الإنسان، بناء على وجهة النظر هذه، وبغض النظر عن ظروفه الزمانية والمكانية وعن مدى تطور قواه العقلية، ليس، من الوجهة الابستمائية، في وضع يسمح له بأن يعرف كيف ينظم شؤون حياته الدنيوية، ولأي غاية، إلا إذا كان في وضع يسمح له بأن يعرف ما الذي يأمره الله بفعله في هذا السبيل. إن المعرفة الدينية ذات أسبقية منطقية على المعرفة العملية.

أما التأويل الثاني فإنه يجعل علاقة المعرفة العملية بالمعرفة الدينية علاقة تفرضها سمات معينة للإنسان، وليس الطبيعة المنطقية لكلا النوعين من المعرفة. فبناء على هذا التأويل، إن الإنسان غير قادر، ليس لأسباب منطقية أو تصورية، بل لنقص فيه، على أن يصل إلى معرفة بدون توجيه إلّهي(٨). إن هذا الموقف لا يعني أن المعرفة العملية متضمنة منطقياً في المعرفة الدينية، ولا يعني، بالتالي، أنه لا يمكن، حتى نظرياً، الحصول على معرفة عملية باستقلال عن المعرفة الدينية. إنه يعني فقط أنه يستحيل عمليّاً وواقعياً على الإنسان أن يحصل على معرفة عملية بدون اللجوء إلى المعرفة الدينية. إن الإنسان عاجز، لأسباب تتعلق به، وليس لأسباب نظرية أو منطقية، عن أن يعرف حقاً كيف يتدبر شؤون دنياه بدون توجيه إلّهي.

هناك موقف ثالث لا يقوم على أية مسلمات أبستمولوجية، وهو موقف رافض لافتراضنا أن هناك تعارضاً بين النظر إلى علاقة الدين بالدنيا في الإسلام على أنها نابعة من ماهية الإسلام وبين اعتبارنا المعرفة العملية مستقلة عن المعرفة الدينية. إن المسألة الأساسية، بالنسبة لأصحاب هذا الموقف، ليست المسألة المتعلقة بنوع العلاقة القائمة بين

المعرفة العملية والمعرفة الدينية، بل المتعلقة بنوع العلاقة بين المخلوق وخالقه[٩]. إن من المعتقدات الأساسية للمسلم والمسيحي، على حد سواء، أن المخلوق مدين بالطاعة المطلقة لخالقه لأنّه خالقه، وليس لأي سبب آخر. إذن، إذا كان الله يأمره، كما يدعي أصحاب هذا الموقف أنه يأمر المسلم بالفعل، على أن ينظم شؤون دنياه على نحو معين، فهو ملزم، بوصفه مسلماً، بأن يفعل ذلك. إن ما هو مطلوب لتقرير هذا الإلزام هو أن يعرف أن الله هو الذي يأمره ولا شيء آخر. إذن فحتى لو كانت المعرفة العملية مستقلة عن المعرفة الدينية، فإن هذا لا يمكن أن يعني أن العلاقة بين الدين والدنيا في الإسلام لا يمكن أن تتجاوز كونها علاقة تاريخية. فإذا كان الله يأمر المسلم بأن ينظم حياته وفق مبادىء معينة، فإن هذا يعني أن امتثاله لهذه المبادىء هو في صميم تعاليم الإسلام، أي أنه لا يمكنه أن يفصل بين كونه مسلماً وعمله بهذه المبادىء، مهما كانت العلاقة المنطقية بين المعرفة العملية والمعرفة الدينية[١٠].

لننطلق الآن إلى معالجة هذه المواقف الثلاثة بالتفصيل، مبتدئين بالموقف الأول. إن هذا الموقف، كما رأينا، يقوم على الافتراض القائل إن المعرفة العملية تجد أساسها الأخير في المعرفة الدينية. في معالجتنا لهذا الموقف، يحسن بنا في البداية أن نشرح ما الذي نعنيه على وجه التحديد بالمعرفة العملية وما الذي نعنيه بالمعرفة الدينية، لننطلق من ثم إلى معالجة السؤال الذي يشكل محور هذا القسم من الدراسة، أي السؤال: هل المعرفة العملية تجد أساسها الأخير في المعرفة الدينية؟

لنحاول، أولاً، أن نفهم ما هي المعرفة العملية وما هي مكوناتها الرئيسة. أن نمتلك معرفة عملية، بالمعنى الذي يعنينا هنا، هو أن نعرف ما هي الغايات الاجتماعية التي ينبغي أن نعمل على تحقيقها وكيف ينبغي أن نحققها. إن المعرفة العملية، إذن، تزودنا بأجوبة عن نوعين من الأسئلة، نوع يتعلق بالغايات التي يفترض أن يسخّر لتحقيقها تنظيمنا للمجتمع على نحو أو آخر، ونوع يتعلق بالوسائل التي ينبغي اللجوء إليها لتحقيق هذه الغايات. ما نفترضه هنا هو أن تنظيم المجتمع على نحو أو آخر ينبغي أن توجهه غايات بعيدة، وليس مجرد غايات قريبة، أي غايات مثل تحقيق العدالة الاجتماعية أو السعادة أو الحرية وما أشبه ذلك. فإذا اخترنا، مثلاً، أن ننظم المجتمع على الطريقة الرأسمالية أو الطريقة الاشتراكية، فلن يكون ذلك لأن ملكية فئة من الناس لوسائل الانتاج، كما هي

الحال في النظام الرأسمالي، أو ملكية المجتمع لهذه الوسائل، كما في النظام الاشتراكي، هي غاية في ذاتها. فإن هناك غايات أبعد بكثير من النوع الأخير نستهدف تحقيقها من وراء اختيارنا للنظام الرأسمالي أو للنظام الاشتراكي أو لأي نظام آخر قد يقع بينهما. فقد تكون الحرية هي الغاية الأبعد التي نستهدف تحقيقها والغاية التي نخضع لها كل غاياتنا الأخرى. أو قد تكون هذه الغاية هي السعادة العامة، كما هي الحال لدعاة مذهب المنفعة، كجون ستيوارت مل، مثلاً. أو قد تكون العدالة الاجتماعية غايتنا الأخيرة، أو قد نختار مزيجاً من هذه الثلاث، غاية أخيرةً لنا. وما نختاره غاية أخيرة لنا يقرر، بالإضافة إلى شروط أخرى سنتناولها بعد حين، طبيعة النظام الاجتماعي الذي يجب أن نقيمه أو يقرر كيفية تعديلنا للنظام الاجتماعي القائم.

إن المعرفة المعيارية (معرفة الغايات) تأتي، إذاً، في رأس مكونات المعرفة العملية. فحتى نجيب عن السؤال: ما الذي ينبغي أن نفعله في وضع مُعْطًى؟ فإنه مطلوب منا أن نعرف ما هي الغاية الأخيرة التي يفترض أن نحققها أو نقترب من تحقيقها من وراء ما نختار فعله في الوضع المعطى. ولكن حتى نعرف الأمر الأخير، فإن ما هو مطلوب منا هو أن نعرف ما هي الغايات التي لها الأهمية الاجتماعية القصوى أو التي هي ذات قيمة كامنة. إذن ما نحاول أن نعرفه هنا هو الجواب عن السؤال: أية غايات لها الأسبقية على كل الغايات الأخرى؟ وهذا في الواقع يعني أن ما هو مطلوب منا هو أن نعرف أي الغايات هي غايات خلقية أو يسوّغها المنظور الخلقي. فالغايات التي يمكننا أن نصفها بحق على أنها خلقية، أي مسوغة من المنظور الخلقي، هي الغايات التي ينبغي، بالضرورة، أن نحسبها ذات أسبقية على كل الغايات الأخرى. إن المعرفة المعيارية، من حيث هي، إذاً، معرفة خلقية في المقام الأول، تأتي في رأس مكونات المعرفة العملية.

بالإضافة إلى المعرفة المعيارية، فإن المعرفة العملية، كما رأينا، تتضمن معرفةً للوسائل المطلوبة لتحقيق الغايات التي اخترناها. والمعرفة الأخيرة هي من نوع المعرفة العلمية التطبيقية. بيد أن المعرفة العلمية التطبيقية تستلزم امتلاك معرفة علمية نظرية، مما يجعل المعرفة التي من النوع الأخير مرتبطة على نحو غير مباشر بالمعرفة العملية. فإذا أردنا أن نعرف، مثلاً، ما هي الوسائل المطلوبة لقيام نظام اجتماعي أكثر إنسانية وأكثر عدلاً، على افتراض أن لدينا معايير محدّدة تحديداً جيداً لما يشكل مجتمعاً أكثر إنسانية وأكثر عدلاً، فإنه ينبغي علينا في هذه الحالة أن نقرر كيف ننظم المجتمع على مختلف

المستويات لتحقيق الغاية أو الغايات التي تستلزمها هذه المعايير. ولكن لا يمكننا أن نعرف كيف ننظم المجتمع لتحقيق الغايات المرجوة قبل أن نعرف شيئاً عن طبيعة هذا المجتمع ومستوى تطوره التاريخي والامكانات التي يزخر بها وجوده ومدى استعداده لامتصاص الخضّات التي سيحدثها إدخال تعديلات من نوع معين على بناه الأساسية، وما إلى ذلك. وهذه المعرفة هي، باختصار، معرفة علمية تطبيقية. ولكن معرفة من هذا النوع غير ممكنة، بدورها، بدون معرفة علمية نظرية حول طبيعة التطور الاجتماعي والتاريخي، بعامة، والقوانين التي تتحكم بالسيرورات الاجتماعية ـ التاريخية. فكما هو واضح من تحليلنا، فإنه لا يمكننا أن نعرف كيف نعيد تنظيم المجتمع لتحقيق غاية معطاة أو للاقتراب من تحقيق هذه الغاية، إلا إذا كنا نعرف أي نوع من المجتمعات هو هذا المجتمع وإلى أي حد يمكن تغييره وما هو نوع مؤسساته وكيف يؤثر بعضها على بعض. وأن نمتلك معرفة من النوع الأخير هو أمر يستوجب امتلاكنا مقدماً لمعرفة علمية نظرية من النوع الاجتماعي ـ التاريخي.

إن المعرفة الاجتماعية ـ التاريخية ليست النوع الوحيد من المعرفة العلمية المطلوبة لتحقيق معرفة عملية. فإنه بإمكاننا هنا أن نفكر في عدة حالات لا يكون فيها إمكان لاستغناء المعرفة العملية عن نوع المعرفة التي تزودنا بها العلوم الطبيعية. لنأخذ، مثلاً، أسئلة حول كيفية معالجة محيطنا الطبيعي لخدمة أغراض إنسانية، أو أسئلة حول كيفية تحسين التكنولوجيا التي في حوزتنا لنجعلها أكثر فعالية في عملية الانتاج وتحسين نوعيته. في كلا الحالتين، لا غنى لنا عن المعرفة التي تزودنا بها العلوم الطبيعية.. وهكذا يتضح أن المعرفة العملية، بالمعنى الذي يعنينا هنا، تتضمن أو يمكن أن تتضمن معرفة علمية من النوع الاجتماعي ـ التاريخي وكذلك من النوع الذي تزودنا به العلوم الطبيعية، بالإضافة إلى تضمنها معرفة معيارية أو خلقية.

لننتقل الآن إلى مفهوم المعرفة الدينية. من الضروري تنبيه القارىء هنا إلى أن مفهوم المعرفة الدينية الذي يعنينا في هذا السياق هو المفهوم الذي يجد تطبيقه ضمن إطار الديانات التوحيدية وضمن التقليد الإبراهيمي، بخاصة، الذي ينتمي إليه الإسلام. إن الموضوع الأخير للمعرفة الدينية ضمن إطار هذا التقليد هو الله، حيث يتصور الله على نحو خاص بهذا التقليد. والاعتقاد المحوري هنا هو الاعتقاد بوجود خالق واحد أحد لكل شيء، خالق أزلي وكلي الحضور وكلي القدرة وكلي المعرفة وكلي الخير وكلي الحرية ومصدر

للالزام الخلقي، وهذا الخالق الأزلي هو الله، الواجب الوجود[١١]. إن امتلاك معرفة دينية هنا يعني، في المقام الأول، معرفة صدق هذا الاعتقاد وصدق أية قضية يمكن اشتقاقها منطقياً منه.

لا تقتصر المعرفة الدينية على معرفة صدق الاعتقاد الأخير ومعرفة ما يترتب عليه، منطقياً، من نتائج، بل إنها تتجاوز ذلك إلى احتضان أي معرفة يمكن الحصول عليها عن المقاصد والأفعال الالهية. فإذا قام الله، مثلاً، بفعل معين كنفي اليهود أو مخاطبة النبي موسى، فأن نعرف أنه فعل هذا هو أن نمتلك معرفة دينية بالمعنى الذي يعنينا هنا. كذلك أن نعرف، مثلاً، أنه خلق شيئاً ما كالدماغ الإنساني الذي من وظائفه الجوهرية التفكير، هو أن نعرف أنه خلق هذا الشيء ليقوم بالوظيفة المذكورة، وبالتالي أن نعرف عما قصده الله من وراء خلقه هذا الشيء. ومعرفة كهذه هي جزء من المعرفة الدينية مثلها مثل أي معرفة قد تكون لدينا عن صفات الله أو أفعاله.

بامكاننا الآن في ضوء ما سبق أن نعرّف المعرفة الدينية على أنها أي معرفة قد تكون لدينا عن وجود الله أو صفاته أو أفعاله أو مقاصده وأي معرفة نشتقها منطقياً من السابقة. ولكن من الأمور التي لها أهمية قصوى لأغراض بحثنا الأمر الذي يتعلق بالطبيعة المنطقية للقضايا التي تشكل موضوعات المعرفة الدينية. بمعنى آخر، ما هي الطبيعة المنطقية لقضايا من نوع: «الله أزلي»، «الله كلي القدرة»، «الله يأمرنا أن نستنكف عن فعل الشر»، «الله خلق العالم»، «إن القصد الالهي من وراء خلق الماء هو توفير شرط من شروط الحياة الضرورية»، وغير ذلك من القضايا التي تثبت شيئاً ما عن صفات الله أو أفعاله أو مقاصده؟ يبدو للوهلة الأولى أن قضايا من النوع المعني لا يمكن إلا أن تكون ضرورية. فإن كل الصفات والأفعال والمقاصد الإلٓهية، كما يبدو، تنبع بالضرورة من ماهيته. فإن الله، بحكم كونه الخالق لكل شيء بالضرورة هو، إذاً، بحكم ماهيته، ذو استقلالية أنطولوجية مطلقة عن كل شيء سواه. ولكن هذا يعني، بدوره، أنه، بالضرورة، لا يخضع لأية قوانين عليّة. وهكذا يتضح أنه، مهما كانت الصفات التي يمتلكها، لا يمكن أن يوجد أي شيء خارج ماهيته يقرر امتلاكه لها وكيفية امتلاكه لها[١٢]. والشيء نفسه يبدو أنه ينطبق على الأفعال التي يقوم بها والمقاصد التي يفترض تحقيقها بواسطة هذه الأفعال. فإنه لا يبدو أنه يمكن أن يوجد شيء خارج ماهيته يقرر ضرورة قيامه بهذا الفعل أو ذاك أو يقرر ما الذي ينبغي أن يستهدفه من وراء قيامه بالأفعال التي يقوم بها.

إذا أخذنا في الاعتبار الآن أن الماهية الالهية، حسب التصور التقليدي للألوهية، هي ماهية ثابتة بصورة مطلقة وأنها خارج الزمان، إذن فإن الشيء ذاته يجب أن ينسحب على المقاصد والأفعال والصفات الالهية. بمعنى آخر، إذا كانت الأخيرة كلها نابعة، بالضرورة، من الماهية الإلّهية، فإنها كلها أزلية بالضرورة المنطقية. فليس ممكناً منطقياً، بناءً على هذا الموقف، إلا أن تكون لله الصفات التي يمتلكها بالفعل. كذلك ليس ممكناً منطقياً، للسبب نفسه، أن تكون الأفعال الالهية بما انطوت عليه من مقاصد إلّهية إلا ما هي. فلا يمكننا منطقياً أن نتصور، بناء على هذا التحليل، أن الأفعال التي قام بها الله بالفعل كان ممكناً ألا يختار الله القيام بها لتنفيذ المقاصد التي جاءت هذه الأفعال تنفيذاً لها. وإذا أخذنا بهذا التأويل لعلاقة الأفعال والمقاصد والصفات الألهية بالماهية الالهية، فإنّ ما ينبغي أن نقوله عن القضايا التي تشكل موضوعات المعرفة الدينية هو أنها كلها قضايا ضرورية. بمعنى آخر، ما ينبغي قوله في هذه الحالة هو أن كل قضية من نوع «الله هو ص»، أو من نوع «الله قام بـ ف لتحقيق م» (حيث «ص» يرمز إلى صفة و«ف» يرمز إلى فعل و«م» إلى قصد) هي قضية لا يمكن أن تكون صادقة إلا إذا كانت صادقة بالضرورة. وما يترتب منطقياً على القول الأخير هو أنه إذا كانت القضية «الله هو ص» أو القضية «الله قام بِ ف لتحقيق م» صادقة بالفعل، إذن ليس بالأمر المتماسك منطقياً أن نفترض أن الله لا يمتلك ص أو أن الله لم يختر القيام بِ ف لتحقيق م.

إذا أولنا القضايا التي تشكل موضوعات المعرفة الدينية على أنها ضرورية بالمعنى الذي شرحناه، فإنّ ما يتبع من هذا هو أنه لا يمكن للمعرفة العملية أن تجد أساسها الأخير في المعرفة الدينية. إن النتيجة الأخيرة، كما سنبين بتفصيل أكثر بعد حين، يحتمها أمران. الأمر الأول يتعلق بالطبيعة المنطقية للقضايا التي تشكل موضوعات المعرفة العملية. إن القضايا التي من النوع الأخير، كما سيتوضح معنا بعد حين، ليست ضرورية، بل احتمالية أو جائزة منطقياً. والأمر الثاني يتعلق بكون الضرورة صفة وراثية منطقياً. إن الضرورة، بمعنى آخر، مثل الصدق، تنتقل من مقدمات الاستدلال الاستنباطي الصحيح إلى نتيجته. إن الطابع الوراثيّ للضرورة يقوم، في الواقع، على الطابع الوراثي للصدق. فكما يعلم أي دارس مبتدىء للمنطق، فإنه يستحيل منطقياً في أي برهان استنباطي صحيح أن تصدق مقدمات البرهان وألا تصدق نتيجته. ولكن إذا كانت المقدمات صادقة بالضرورة، فإنّه يستحيل أن يوجد تأويل للمقدمات يجعلها كاذبة. وهكذا يتضح أن كون المقدمات صادقة بالضرورة يستوجب منطقياً أن تكون النتيجة صادقة بالضرورة، وإلا يكون بإمكاننا أن نجد

تأويلاً للبرهان تكون على أساسه المقدمات صادقة والنتيجة كاذبة. ولكن تأويلاً كهذا مستحيل، إذا كان البرهان بالفعل يشكل حالة من حالات الاستنباط الصحيح. إذن يستحيل منطقياً أن تكون نتيجة البرهان الاستنباطي الصحيح احتمالية أو جائزة إذا كانت مقدماته ضرورية.

السؤال المطروح علينا الآن هو السؤال المتعلق بالطبيعة المنطقية للقضايا التي تشكل موضوعات المعرفة العملية. لنأخذ، أولاً، القضايا العلمية. إن الطبيعة الاحتمالية لهذه القضايا لا تبدو موضع شك من قبل أحد. في الواقع، يبدو أن المعيار الأساس لما إذا كانت قضية ما ذات مدلول علمي هو ما إذا كانت هذه القضية من النوع الذي يمكن دحضه من حيث المبدأ[١٣]. هذا لا يعني فقط أن القضية العلمية هي من النوع الذي يمكن تصور شروط مولدة لأدلة داحضة له، مهما كانت الأدلة التي تدعمه بالفعل قوية، ولكنه يعني أيضاً أن القضية العلمية هي من النوع الذي يمكن تصور شروط يكون في ظلها كاذباً، حتى لو افترضنا صدقه أو معرفتنا لصدقه. والقول الأخير يتضمن أمرين، وهما أن القضية العلمية، على افتراض أنها صادقة، كان ممكناً لها ألا تكون صادقة، وأنها لو كانت كاذبة، لكان ممكناً لنا أن نعرف أنها كاذبة.

إن هذا التأويل للقضايا العلمية أمر لا مفر منه، حتى من وجهة نظر دينية. فإذا أخذنا القضايا العلمية على أنها في أساسها قضايا تعبر عن قوانين سببية، إذن فإن إسناد طبيعة ضرورية لهذه القضايا لا بد من أن يتعارض مع النظر إلى الله على أنه كلي القدرة. فإن الله، بحكم كونه كلي القدرة بالضرورة، لا يخضع ولا يمكن أن يخضع، منذ الأزل وإلى الأزل، لأية قوانين سببية، وبالتالي فإنه يملك أن «يعلق» هذه القوانين ساعة يشاء. ولكن لو كانت القوانين السببية ضرورية، لما كانت خاضعة للارادة الالهية. لا يجدي هنا أن نقول إن الله، حتى وإن كان للعلاقات السببية طابع ضروري، يظل هو الخالق للأسباب، وبالتالي فلولا خلقه لهذه الأسباب، لما وجدت نتائجها. فان نفترض أن العلاقات السببية ذات طابع ضروري هو أن نقول إن النتيجة تنبع بالضرورة من طبيعة السبب. من الواضح، إذاً، أنه لا يمكن الاكتفاء بجعل علل الأشياء خاضعة للأرادة الالهية، بل ينبغي أن نتخطى هذا لنجعل حتى العلاقة بين هذه العلل ومعلولاتها خاضعة لهذه الإرادة، وإلا نجعل المستقبل برمته، بعد خلق الله لعلل الأشياء، خارج إطار القدرة الالهية. لا مهرب، إذاً، من الاستنتاج بأن

القدرة الكلية، لأنها تعني، فيما تعني، القدرة على «تعليق» أو تعطيل القوانين السببية، يستوجب الاعتقاد بوجودها منطقياً النظر إلى القوانين الطبيعية على أنها احتمالية، وبالتالي النظر إلى القضايا التي تعبر عن هذه القوانين على أنها احتمالية أو غير ضرورية. وإذا أضفنا الآن أن وجود الأشياء والوقائع، كائنة ما كانت، غير ضروري، فإن كل قضية ذات مدلول علمي هي قضية غير ضرورية لأن كل قضية من هذا النوع إما تثبت وجود شيء ما أو واقعة ما أو تثبت علاقة سببية ما.

لننتقل الآن إلى القضايا المعيارية. إن هذا النوع من القضايا، وإن كان لا يوجد اتفاق حول الطبيعة المنطقية التي يجب إسنادها إليه، كما هو الحال بالنسبة للقضايا العلمية، فإنّه يبدو من الصعب جداً، في نظري، تأويل هذا النوع من القضايا على أنه ضروري. فإن الحقائق المعيارية (الخلقية على وجه التحديد)، على افتراض وجود حقائق كهذه، تعتمد على أشياء كثيرة[١٤]. إنها، مثلاً، تعتمد على كون الطبيعة الإنسانية والحاجات هي ما هي وتعتمد على الشروط الاجتماعية والتاريخية للإنسان. ولكن لا شك في أن الطبيعة البشرية والحاجات الإنسانية وكذلك الشروط الاجتماعية والتاريخية لوجود الإنسان ليست ضرورية أو ثابتة على نحو مطلق. فقد كان ممكناً لهذه الشروط، منفردة أو مجتمعة، أن تكون غير ما هي، وأنه أيضاً أمر ممكن أن تختلف في المستقبل عما هي عليه الآن. وبما أن القضايا المعيارية، إذا كانت صادقة، لا تكون صادقة باستقلال عن هذه الشروط، فإنه كان ممكناً لهذه القضايا أن تكون كاذبة، لأنه كان ممكناً لهذه الشروط أن تكون مختلفة.

بامكاننا أن نظهر الطابع اللاضروري للقضايا الخلقية عن طريق تحليلنا لما نعنيه بقولنا إن القيام بفعل ما هو أمر واجب خلقياً. إن ما يعنيه قولنا هذا، في أفضل حال، هو أن هناك قاعدة خلقية ما تستوجب القيام بالفعل المعني. ولكن قد توجد قاعدة خلقية أخرى تستوجب قيامنا بفعل يتعارض مع السابق. فقد أجد نفسي، مثلاً، في حالة يتعارض فيها قول الصدق مع عدم المساس بمشاعر الآخرين، أي إن قولي الصدق، في هذه الحالة، سيؤدي لا محالة إلى المسّ بمشاعر الآخرين، فما هو واجبي الفعلي؟ للجواب عن هذا السؤال، ينبغي أن نبين ما إذا كانت الاعتبارات الخلقية لقول الصدق، في الوضع المعني، تطغى أم لا على الاعتبارات الخلقية لعدم المسّ بمشاعر الشخص المعني. بدون إعطاء إجابة شافية عن هذا السؤال، لا يمكننا أن نعرف ما هو واجبنا الفعلي في الوضع المعطى. من الواضح، إذاً، أننا لا نبدأ ولا يمكن أن نبدأ في الأخلاق بمعرفة لما يشكل واجباتنا الفعلية، بل بمعرفةٍ لما يشكل واجباتنا للوهلة الأولى Prima facie duties. أن نقول إن

القيام بفعل ما هو واجب من واجبات الوهلة الأولى هو أن نقول إن كون القيام به واجباً أمر مرتبط بوجود قاعدة تستوجب القيام به، ولكن قد توجد قاعدة أخرى تستوجب القيام بما يتعارض في وضع عيني مع القيام بالفعل السابق. إذن إن القيام بالفعل السابق يكون واجبنا الفعلي في الوضع العيني المشار إليه فقط إذا لم توجد اعتبارات خلقية للقيام بفعل معاكس تطغى على الاعتبارات الخلقية المسوغة للقيام بالفعل السابق. بمعنى آخر، إن كون القيام بالفعل السابق واجبنا الفعلي في الوضع المعني يعتمد على عدم وجود اعتبارات ذات أهمية خلقية تطغى على اعتبارات من نوعها لصالح القيام به. ولكن وجود أو عدم وجود اعتبارات خلقية تطغى على الاعتبارات الخلقية لصالح القيام بالفعل المعني ليس شأناً تصورياً أو منطقياً، بل شأن يرتبط بالظروف والحالات. فعلى افتراض أن واجبي الفعلي في وضع معين هو قول الصدق، فإن هذا يكون واجبي الفعلي فقط لأنه اتفق أن الوضع المعني هو من النوع الذي لا يولّد أية اعتبارات خلقية تطغى على الاعتبارات الخلقية لصالح قول الصدق. ولكن كان ممكناً أن يكون الوضع ذا سمات أخرى، كأن يقود قولي الصدق في هذا الوضع إلى فقدان عدد كبير من الأشخاص حياتهم. وفي هذه الحالة، سنجد أن إحداث تغيير من نوع معين يمس السمات اللاضرورية للواقع لا بد من أن يقود إلى اعتبارنا الحكم الأخلاقي بضرورة قول الصدق مرفوضاً في الحالة الجديدة. من الواضح، إذاً، أنّ قولنا إنّ الواجب الفعلي في وضع مُعطًى هو، مثلاً، قول الصدق ليس ضرورياً بل جائز منطقياً، لأنه كان ممكناً منطقياً ألا يكون صادقاً فيما لو لم يكن الوضع المعطى له السمات التي به بالفعل.

إذا صح ما نقوله عن القضايا العلمية والمعيارية، أي أنها جائزة وليست ضرورية، فليس فقط من الخطأ أن نفترض، بل من غير المتماسك منطقياً أيضاً أن نفترض أن هذه القضايا يمكن اشتقاقها من أية مجموعة من القضايا الدينية. فالأخيرة، كما رأينا، ينظر إليها على أنها ضرورية والضرورة صفة وراثية منطقياً. وإذا كانت المعرفة العملية ترتد إلى مكونين أساسيين هما المعرفة المعيارية والمعرفة العلمية، فمن غير المتماسك منطقياً أن نفترض أن المعرفة العملية تجد أساسها الأخير في المعرفة الدينية.

الجدير بالملاحظة هنا أنه حتى لو تجنب الموقف الذي نعالجه الصعوبة التي نثيرها (أي أغلوطة اشتقاق الجائز من الضروري)، فإنه لا بد من أن يواجه صعوبة من نوع آخر.

فهو لا يقول فقط إنـه بامكاننا أن نشتق معرفة عملية من المعرفة الدينية، بل إنه يذهب إلى أبعد من ذلك بكثير. إنه يعتبر المعرفة العملية غير ممكنة إلا انطلاقاً من المعرفة الدينية. ولكن موقفاً كهذا لا يمكن أن يصمد أمام النقد إذا كان يعتبر، ليس المعرفة العملية في شقها المعياري وحده، بـل في شقها العلمي أيضاً، غير ممكنة بدون المعرفة الدينية. فإنه لأمر واضح أن المعرفة العلمية التي حصلنا عليها حتى الآن ـ وهي، لا شك، معرفة متقدمة جداً ـ إنما حصلنا عليها باستقلال عن المعرفة الدينية برمتها. وإن هذا لدليل قاطع على أن المعرفة العلمية، حتى وإن أمكننا اشتقاقها منطقياً من المعرفة الدينية، لا تجد أساسها النهائي في هذه المعرفة الأخيرة. إن هذا لا يبدو للوهلة الأولى أنه ينطبق على المعرفة المعيارية، وذلك لسبب بسيط. فإننا لسنا في وضع يسمح لنا بأن نقول بخصوص ما نمتلكه من المعرفة المعيارية المزعومة ما وجدنا أن بامكاننا أن نقوله بدون تردد بخصوص ما نمتلكه من المعرفة العلمية. أي أننا لسنا في وضع يسمح لنا بأن نقول أن ما نمتلكه من المعرفة المعيارية المزعومة انما حصلنا عليه بمفردنا. فالمشكلة الأساسية هنا هي أن امتلاكنا لأية معرفة معيارية بصورة مستقلة هو بالذات ما يشكل موضع تساؤل، ليس فقط من قبل دعاة الصحوة الإسلامية ومن لف لفهم، بل وحتى من قبل جزء كبير من الفلاسفة العلمانيين. فإن بينهم عدداً لا يستهان به ينفي إمكان وجود معرفة عقلية، على المستوى المعياري، بينما، بالمقابل، يكاد يستحيل أن نجد شخصاً واحداً عاقلاً ينفي وجود أو إمكان وجود معرفة عقلية، على المستوى العلمي. وإنه لأمر واضح أنه إذا لم نكن في وضع يسمح لنا بأن نقول إن ما نعتقد أننا نمتلكه من معرفة معيارية إنما هو معرفة بالمعنى الحق، إذن فإننا لسنا في وضع يسمح لنا بأن نقول، على افتراض أننا حصلنا على ما نمتلكه من المعرفة المعيارية المزعومة بصورة مستقلة عن المعرفة الدينية، أننا حقاً حصلنا على معرفة معيارية بصورة مستقلة عن المعرفة الدينية.

إن اعتبارات كهذه لا بد من أن تقود إلى تعديل أطروحة دعاة الصحوة الإسلامية لتصير: إن المعرفة العملية، في شقها المعياري وحده، تجد أساسها النهائي في المعرفة الدينية. إذن فلنفهم من الآن فصاعداً بالمعرفة العملية فقط الشق المعياري لهذه المعرفة. والسؤال الذي يواجهه الآن منظرو الصحوة الإسلامية هو السؤال التالي: كيف يمكن تجاوز الصعوبة التي أثرناها بخصوص عدم إمكان اشتقاق الجائز من الضروري؟ إن هناك وسيلتين أمامهم لتجنبها، إما نفي الادعاء القائل إن كل القضايا التي تشكل موضوعات المعرفة الدينية هي قضايا ضرورية أو نفي حسبان القضايا المعيارية جائزة منطقياً.

لنأخذ البديل الأول. هنا سيحاول منظرو الصحوة الإسلامية تجنب الصعوبة التي نثيرها بالنظر إلى الصفات الإلّهية وحدها على أنها ضرورية، بحكم كون الماهية الإلهية لا تقبل التغير. وفي هذه الحالة، يبدو أننا نتجنب الوقوع في شرك عدم التماسك المنطقي إذا لم نحاول أن نشتق المعرفة العملية إلا من معرفتنا للأفعال والمقاصد الالهية وحدها، أو إذا لم نحاول أن نشتقها من معرفتنا للصفات الإلّهية وحدها. هنا، مثلاً، ما نحن مدعوون إلى فعله هو ضمان كون مجموعة المقدمات التي نلجأ إليها لاشتقاق المعرفة العملية تحتوي قضايا عن أفعال أو مقاصد إلّهية معينة. وإذا أضفنا الآن أن الأفعال والمقاصد الالهية ليست ضرورية، إذن فإن مجموعة المقدمات التي قد نلجأ إليها في هذه الحالة لاشتقاق المعرفة العملية لن تشكل، مجتمعة، شيئاً صادقاً بالضرورة، ما دامت تحتوي مقدمات عن أفعال أو مقاصد إلّهية معينة. فقد نلجأ، مثلاً، إلى مقدّمات مثل المقدمة القائلة إن الله يأمرنا بالقيام بأفعال من نوع معين أو ينهانا عن القيام بأفعال من نوع معين ونضيف إلى ذلك مقدمة عن ضرورة التزامنا بالأوامر والنواهي الإلّهية لنستنبط من ثَمّ، أنه ينبغي علينا أن نقوم (أو أن نستنكف عن القيام) بأفعال من النوع المعني. وفي هذه الحالة، إذا افترضنا أنه كان ممكناً منطقياً لله ألا يأمرنا بما يأمرنا به أو ألا ينهانا عما ينهانا عنه، فإنه لا يعود ثمة مجال هنا لارتكاب أغلوطة اشتقاق الجائز من الضروري.

من الواضح هنا أن ما يستوجبه الموقف الأخير هو أنه لا يمكننا أن نعرف ما الذي ينبغي أن نفعله بدون أن نعرف ما الذي يُلزمنا الله بفعله. ولكن أن نعرف ما الذي يُلزمنا الله بفعله هو أن نعرف، ليس الماهية الالهية، بل أن نعرف ما الذي أوحى به إلى أنبيائه. إذن فإن الأطروحة الأساسية لهذا الموقف هي أن المعرفة العملية، في شقها المعياري، ما كانت لتصبح في حوزتنا لولا أن الله نقلها إلينا عن طريق الوحي أو أية طريقة أخرى مشابهة. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو السؤال التالي: هل كان ممكناً منطقياً لله ألاّ ينقل إلينا هذه المعرفة؟ قد يبدو للوهلة الأولى أن الجواب هو بالنفي على أساس أن الله ما كان لينقل إلينا هذه المعرفة لولا أن هناك اعتبارات عقلانية لصالح نقله هذه المعرفة إلينا تطغى على الاعتبارات العقلانية لصالح عدم قيامه بذلك. إلا أنه من الواضح أن الله، بحكم كونه كائناً حراً بصورة تامة، لا يمكن أن يخضع فيما يفعله، إلاّ للاعتبارات العقلانية. وهذا بدوره يعني أنه عندما توجد اعتبارات عقلانية لصالح القيام بفعل ما تفوق أية اعتبارات من نوعها لصالح عدم القيام به، فلا يمكن منطقياً لله ألا يقوم بهذا الفعل. وهو يعني أيضاً أنه إذا قام الله بفعل ما، إذن لا يمكن منطقياً أن تكون الاعتبارات العقلانية لصالح عدم القيام

به أقوى من الاعتبارات العقلانية لصالح القيام به. ما يتبع من هذا التحليل هو أنه إذا وجدت قضايا غير ضرورية عن أفعال أو مقاصد إلّهية معينة، فلا بد أن تكون قضايا ترتبط بحالات لا تكون فيها الاعتبارات العقلانية لصالح القيام بفعلٍ ما، أقوى أو أضعف من الاعتبارات العقلانية لصالح الاستنكاف عن القيام به.

إذا أخذنا الآن حالة كحالة قيام الله بالأفعال المطلوبة لنقل شيء من المعرفة العملية، في شقها المعياري، إلينا، سنجد أنه من الصعب أن نؤول حالة كهذه على أنها من النوع الذي لا يكون للاعتبارات العقلانية لصالح القيام به وزن أكبر من الاعتبارات العقلانية لصالح عدم القيام به. وإذا صح أنها ليست من النوع الأخير، فإن قيام الله بنقل المعرفة المعنية إلينا يعني، بالضرورة، أن ما فعله الله لم يكن ممكناً منطقياً لله ألا يفعله، لأنه الشيء الذي اقتضت فعله الاعتبارات العقلانية. إذن ما يبدو أنه يصح قوله هنا هو أن القضية «إن الله نقل إلينا معرفة صدق ق» (حيث «ق» يرمز إلى قضية معيارية مثل: إن فعل شيء من النوع كذا وكذا واجب أو مستحسن) هي قضية ضرورية منطقياً. ولكن من الواضح أن القضية الأخيرة هي دالة صدق لـ «ق» ولقضايا أخرى مثل «إن الله خاطبنا قائلاً إن ق»، و «إن قصد الله هو أن يجعلنا نعتقد بصدق ق». ولذلك لا يمكن أن تكون القضية السابقة ضرورية منطقياً، إلا إذا كانت القضايا الأخيرة صادقة بالضرورة المنطقية. إذن لا بد في هذه الحالة من أن تكون القضية المعيارية «ق» صادقة بالضرورة المنطقية، مما يعود بنا إلى مشكلتنا السابقة التي يحاول الموقف الحالي تجنبها.

إن الاعتراض الأخير على الموقف الحالي مرفوض، في نظري، لأنه يخلط بين أمرين. إنه يخلط بين قولنا إن صفة من صفات الله الجوهرية هي أن يفعل دائماً ما يستوجبه العقل وألا يفعل مطلقاً ما يستوجب العقل عدم فعله وقولنا إن القيام بفعل ما (أو الاستنكاف عن القيام به) شيء يصدق بالضرورة المنطقية على الله، لأن القيام به أو (الاستنكاف عن ذلك) أمر يستوجبه العقل. فإذا صدق منطقياً أن الله دائماً يفعل ما يقتضيه العقل، فإنه لا يتبع من هذا أنه إذا قام بفعل ما، لأن هذا يقتضيه العقل، إذن فإن العقل يقضي بالقيام بهذا الفعل بالضرورة المنطقية. فقد كان ممكناً منطقياً، بمعنى آخر، ألا تكون الاعتبارات العقلانية لصالح القيام بالفعل المعني أقوى منها لصالح الاستنكاف عن ذلك، وبالتالي فقد كان ممكناً منطقياً لله ألا يقوم بالفعل المعني. فما يصدق بالضرورة المنطقية على الله هنا

هو قولنا: «إذا كان العقل يقضي بالقيام بفعل ما، إذن الله يقوم به». ولكن من الواضح أن القضية الأخيرة هي قضية شرطية متصلة، وبالتالي فإن افتراض صدقها لا يلزمنا بأن نعتبر لا مقدمها ولا تاليها صادقاً. وهذا، بدوره، يعني أن افتراض صدقها، حتى وإن كان يتسم بالضرورة المنطقية، لا يلزمنا بأن نعتبر لا مقدمها ولا تاليها صادقاً بالضرورة المنطقية.

إذا سلمنا بصحة التحليل الأخير؛ فلا بد أن يتضح لنا فوراً أن قولنا إن قيام الله بما يلزم من أفعال لنقل معرفة صدق «ق» إلينا هو أمر يقتضيه العقل لا يتضمن منطقياً أن ق ضرورية منطقياً. فما يصدق، بالضرورة المنطقية على الله هنا هو أنه ما كان ممكناً منطقياً له أن يفعل بعكس ما يقتضيه العقل. ولكن لا تكافؤ منطقياً بين القول الأخير وقولنا إنه ما كان ممكناً منطقياً لله ألا ينقل إلينا المعرفة المعنية، إلا إذا كان ضرورياً منطقياً أن العقل يقتضي نقل هذه المعرفة إلينا. ولكن من الواضح أنه لا يمكن أن يكون الأمر الأخير ضرورياً منطقياً، لأنه يمكن منطقياً، على الأقل، ألا يكون موضوع هذه المعرفة ـ ق في هذه الحالة ـ صادقاً. فلو كانت «ق» كاذبة، لكان هناك اعتبار عقلي وجيه جداً يرجح كفة الاستنكاف عن القيام بأي فعل يقود إلى إيهامنا بأن ق صادقة. وهكذا يتضح أنه لو اتفق أن ق كانت كاذبة، لما كان لدى الله اعتبارات عقلية تفرض قيامه بالفعل المعني في مثالنا. إذن فإن قيامه بهذا الفعل، على افتراض أنه قام به، ليس ضرورياً منطقياً، وإن كان القيام به أمراً يقتضيه العقل.

يبدو، إذاً، أننا توصلنا إلى نقطة يمكننا عندها أن نقول إنه ليس ثمّة مانع منطقيٌّ يحول بيننا وبين اشتقاق نتائج معيارية من مقدمات دينية. إن الشرط الوحيد المطلوب توافره لاتمام عملية اشتقاق كهذه هو أن تكون مقدماتنا أو بعضها، على الأقل، عن أفعال أو مقاصد إلّهية معينة، ولكن حتى لو سلمنا بعدم وجودموانع منطقية تحول بيننا وبين اشتقاق نتيجة تقدم لنا شيئاً من المعرفة العملية من مقدمات دينية من النوع المشار إليه، فإن هذا لا يقربنا قيد أنملة من الأطروحة الابستمولوجية التي تشكل مدار نقاشنا هنا. فهذه الأطروحة تقول إن المعرفة العملية، في جانبها المعياري، تجد أساسها الأخير في المعرفة الدينية، بينما ما أوصلنا إليه تحليلنا السابق هو إمكان تكوين حجج صحيحة منطقياً تكون ذات مقدمات دينية ونتائج معيارية. ولكن ما هو مطلوب لتسويغ الأطروحة التي هي مدار نقاشنا هو أكثر من ذلك بكثير: فما هو مطلوب هو أن نبين أنه بدون اللجوء إلى مقدمات دينية، لا يمكننا أن نمتلك معرفة معيارية.

إلا أننا إذا عدنا هنا إلى نوع المقدمات التي يفترض أن نلجأ إليها لاشتقاق معرفة معيارية، لوجدنا أنها، أو أن بعضها دالة صدق للنتيجة المعيارية التي يفترض أن تجد أساسها الأخير فيها. وهذا يعني أن معرفة صدق المقدمات المعنية تفترض مقدماً صدق النتيجة. فكما رأينا سابقاً، فإنه يفترض فينا، في المثال الذي استعملناه، أن نشتق معرفتنا لصدق القضية «ق» من معرفتنا لأن الله نقل إلينا معرفة صدق «ق» عن طريق الوحي أو ما أشبه ذلك. ولكن القضية «إن الله نقل إلينا معرفة صدق «ق»» هي دالة صدق لعدة قضايا من بينها «ق»، مما يجعل صدق «ق» شرطاً ضرورياً لصدق القضية السابقة. إذن فإنّ لِ «ق» أسبقية أبستمولوجية على القضية الدينية المعنية. وهذا يعني أنه يستحيل منطقياً أن نعرف أن الله قام بالفعل المعني لينقل معرفة صدق «ق» إلينا، إلا إذا كنا نعرف مقدماً أن «ق» صادقة. وإذا نظرنا إلى «ق» هنا على أنها قضية تعبر عن معرفة عملية ـ معيارية ما، إذن فإنه لا يصح أن نقول إن هذا النوع من المعرفة يجد أساسه الأخير في المعرفة الدينية.

رأينا سابقاً أن هناك بديلاً قد يلجأ إليه دعاة الصحوة الإسلامية لحل مشكلة اشتقاق المعرفة العملية، في جانبها المعياري، من المعرفة الدينية. هذا البديل، كما بينا، هو رفض أطروحتنا حول طبيعة القضايا الخلقية التي تقضي باعتبارها قضايا جائزة[١٥]. إن هذا البديل يتفوق على سابقه بالنسبة لأمر واحد فقط، ألا وهو أنه يسمح لنا بأن نشتق قضايا خلقية ما، ليس فقط من معرفتنا لأفعال ومقاصد إلٰهية معينة، بل ومن معرفتنا للصفات الإلهية وحدها. فبتبنينا لهذا البديل، لا نعود نواجَه بمشكلة اشتقاق الجائز من الضروري، وبالتالي لا يعود ثمة حائل منطقي يحول بيننا وبين اللجوء إلى مقدمات ضرورية فقط لغرض اشتقاق نتائج معيارية. ولكن البديل الثاني ليس أفضل من سابقه بالنسبة لتزويدنا بحلِّ للمشكلة الأساسية التي أثرناها، ألا وهي المشكلة المتعلقة بكيف يمكن أن نشتق معرفة معيارية من معرفة دينية دون أن نقع في دور (أي دون أن نفترض معرفة معيارية سابقة).

لكي نفهم لماذا هذه المشكلة تظل قائمة، حتى لو أخذنا بالبديل الثاني، لنأخذ كل الاحتمالات لاشتقاق معرفة معيارية من معرفة دينية. توجد هنا ثلاثة احتمالات: إما أن نشتق المعرفة المعيارية المعنية من معرفتنا لأفعال إلهية معينة أو من معرفتنا لهذه الأفعال ولكون الله ذا صفات معينة أو من معرفتنا للصفات الإلهية وحدها. بالنسبة للاحتمال الأول، فإن المعرفة الدينية المطلوبة بصفتها أساساً للمعرفة المعيارية هي معرفتنا لكون الله نقل إلينا

المعرفة الأخيرة بواسطة الوحي أو ما أشبه ذلك. ولكن من الواضح، بناء على تحليلنا السابق، أن قولنا إن الله نقل إلينا معرفة صدق «ق» أو أوحى إلينا بصدق «ق» هو دالة صدق ل «ق»، ولا يمكن، بالتالي، أن نعرف أن هذا القول صادق إلا إذا كنا نعرف مقدماً أن «ق» صادقة. إن اعتبارنا ل «ق»، من حيث هي قضية معيارية، صادقة بالضرورة، حسبما يستلزمه البديل الثاني، لا يغير شيئاً في كون القول السابق دالة صدق ل «ق». إنه طبعاً ليس دالة صدق ل «ق» وحدها، بل ولقضايا أخرى أيضاً. غير أن ما هو مهم هنا، من الوجهة الأبستمولوجية، هو أن قيمة ـ صدق هذا القول لا يمكن تقريرها بدون أن نعرف أولاً قيمة ـ صدق «ق» وقيمة ـ صدق أية قضية من القضايا الأخرى التي قد يكون هذا القول دالة صدق لها.

قد يلجأ دعاة الصحوة الإسلامية هنا إلى الحل الآتي للمشكلة التي نثيرها: قد يقولون إن ما ينبغي أن نلجأ إليه لاشتقاقنا معرفة معيارية ـ أي معرفة صدق «ق» في مثالنا ـ ليس المقدمة القائلة إن الله أوحى إلينا بصدق «ق»، بل عدة مقدمات مثل «إن الله خاطبنا قاصداً بأن يوحي لنا بأن ق» و«إن الله، بحكم ماهيته، لا يمكن أن يقصد أن يوحي لنا بأن ق إلا إذا صدق «ق»». هنا، عندما نستنتج بأن «ق» صادقة، فإنما نستنتج هذا، ليس فقط من قيام الله بفعل معين (أي من مخاطبته إيانا بقصد أن يوحي لنا بأن ق)، بل من قيامه بهذا الفعل ومن كونه، لأنه الله بالذات، لا يمكن أن يقوم بفعل كهذا إلا إذا كانت «ق» قضية صادقة. هنا لا تكون القضية القائلة إن الله خاطبنا بقصد أن يوحي لنا بأن «ق» صادقة دالة صدق ل «ق»، فتزول بذلك المشكلة التي أثرناها.

إن هذا ينقلنا إلى الاحتمال الثاني لاشتقاق معرفة معيارية من معرفة دينية. ففي هذه الحالة لا نلجأ فقط إلى معرفتنا للأفعال أو المقاصد الإلهية، بل وأيضاً إلى معرفتنا للماهية الإلهية. ولكن لو محصنا النظر الآن فيما تهمنا معرفته من الصفات المحددة للماهية الإلهية، لوجدنا أنها صفات من النوع الذي لا يمكننا أن نعرف أن كائناً ما يمتلكه بالفعل إلا إذا كنا نمتلك نحن بصورة سابقة معرفة معيارية. حتى نوضح ما يدعونا إلى الأخذ بالموقف الأخير، لنسأل، أولاً، ما الذي يشكل في الماهية الإلهية أساساً لقولنا إن الله لا يمكن أن يخاطبنا بقصد أن يوحي لنا بأن ق، صادقة؟ إن الجواب واضح، في نظري، ألا وهو أن صفة الخير الكلي هي ما يشكل في الماهية الإلهية أساساً لقولنا الأخير. إذن أن أعرف أن الكائن الذي يخاطبنا قائلاً إن ق لا يمكن أن يفعل هذا، إلا إذا كانت «ق» صادقة، هو أن أعرف أن هذا الكائن هو كلي الخير ولا يمكن بالتالي، أن يضللنا، مهيئاً لنا أن ق، بينما

العكس هو الصحيح. ولكن أنّى لي أن أعرف أن هذا الكائن كلي الخير دون امتلاكي لمعرفة خلقية وبالتالي، معرفة معيارية سابقة؟

ننتقل الآن إلى البديل الثالث. هذا البديل يكمن في محاولتنا اشتقاق معرفة معيارية من معرفتنا للصفات الإلهية وحدها. هنا نبدأ فقط بمعرفتنا للماهية الإلهية ونحاول من ثم أن نصل إلى نتائج معيارية معينة. ولكن من الواضح في هذه الحالة أنه لا يمكننا الوصول إلى نتائج معيارية من أي نوع، إلا إذا أضفنا مقدمة تقول ما معناه: إن كائناً له الصفات أو بعض الصفات المقررة بالماهية الإلّهية، هو كائن لا بدّ من أن يوافق على القيام بأفعال من نوع كذا وكذا أو أن يمانع في قيامنا بأفعال من نوع كذا وكذا. ولاستكمال عملية اشتقاق نتائج معيارية، علينا أن نضيف أيضاً مقدمة تقول إن ما يوافق على القيام به كائن له الصفات المذكورة هو أمر من واجبنا القيام به أو ما يمانع في قيامنا به هو أمر من واجبنا الاستنكاف عن القيام به. بإضافة مقدمتين كهاتين، يصير بإمكاننا أن نستدل من معرفتنا للصفات الإلّهية ما الذي ينبغي أن نفعله أو أن نستنكف عن فعله. ولكن لا بد في هذه الحالة من أن نواجه بمشكلتين. المشكلة الأولى متعلقة بكون معرفتنا للماهية الإلّهية هي، جزئياً، معرفة معيارية. فالله، كما رأينا، كلي الخير، وأن نبدأ، إذن بمعرفتنا للماهية الإلّهية هو أن نفترض حيازتنا مقدماً على معرفة معيارية.

قد يقترح بعضهم لحل المشكلة الأخيرة أن ننظر إلى الصفات الخلقية على أنها مشتقة من صفات غير خلقية (كما هو مقترح، فعلاً، في ما يسمى «نظرية المراقب المثالي»)(١٦). فإذا أخذنا، مثلاً، صفات مثل العلم وعدم التحيّز (المبدئية) والعقلانية على أنها الأساس لامتلاك صفات خلقية، فإنّ بامكاننا أن نقول الآن إنّ ما نبدأ به عندما نبدأ بمعرفتنا للماهية الإلّهية هو معرفتنا لكون الله يمتلك صفات كالتي أشرنا إليها، فلا تفترض معرفتنا هذه مقدماً حيازتنا على أية معرفة معيارية. ولكن هذا ينقلنا إلى المشكلة الثانية، ألا وهي أننا في عملية اشتقاقنا لمعرفة معيارية من معرفتنا للماهية الإلّهية، لا مهرب لنا من أن نفترض مقدمات تجعل لجوءنا إلى معرفة الماهية الإلّهية عديم الجدوى. فللوصول إلى نتائج معيارية في هذه الحالة، ينبغي أن نلجأ إلى مقدمة مثل «كل شخص يتميز بالعلم الكافي والمبدئية والعقلانية، . . . إلخ، هو شخص لا بد من أن يوافق أو لا يوافق على كذا وكذا»، وإلى مقدمة ثانية مثل «ينبغي أن نفعل ما يوافق على فعله شخص له الميزات المذكورة وأن نستنكف عن فعل ما لا يوافق على فعله». إلا أنه من الواضح هناأن صدق

المقدمتين الأخيرتين، على افتراض أنهما صادقتان، مستقل منطقياً عن صدق القضية «إن الماهية الإلهية هي كذا وكذا». وهكذا يصبح واضحاً هنا أن اشتقاقنا للمعرفة المعيارية أمر مستقل منطقياً عن معرفتنا للماهية الإلّهية.

إن المسألة الأخيرة تجعل من الواضح أن البديل الثالث لا يمكن أن يجنبنا الدور الذي أوقعنا به البديل الثاني. فإن لجوءنا في هذه الحالة إلى المقدمة الدينية القائلة إن الله يتميز بصفات مثل العلم والمبدئية والعقلانية لا يمكن أن يقود وحده إلى نتائج معيارية. فإن علينا هنا أن نضيف مقدمة ثانية تعلمنا بما يوافق الله على فعله وبما لا يوافق على فعله. ولكن هذه المقدمة، مع المقدمة السابقة، لا تكفي للوصول إلى نتائج معيارية. فإن السؤال الذي لا بد من أن يطرح نفسه الآن هو السؤال التالي: لماذا ينبغي أن نلتزم بالقيام بتلك الأفعال التي يوافق على فعلها كائن له الصفات التي عددناها وأن نستنكف عن القيام بتلك الأفعال التي لا يوافق على فعلها؟ يبدو أن الجواب الوحيد المعقول في هذه الحالة هو أن موافقة أو عدم موافقة كائن له صفات من النوع الذي عددناه على القيام بهذا الفعل أو ذاك هي المعيار للإلزام الخلقي. ولكن هذا الجواب يفترض امتلاكنا لمعيار الالزام الخلقي بصورة سابقة على معرفتنا للماهية الإلّهية، أيّاً كانت. إذن فإننا نجد أنفسنا مرة أخرى مواجهين بالدور الذي زج بنا فيه البديل الثاني.

هل من سبيل آخر لاجتناب هذا الدور؟ قد يقترح بعضهم أن ننظر إلى الأوامر والنواهي الإلهية على أنها المعيار النهائي للأخلاق، بمعنى أن ما هو خير (أو شر) هو كذلك لا لسبب آخر سوى أن الله يأمر به (أو ينهى عنه). فالمسألة الأساسية هنا ليست ما هي في نظرية المراقب المثالي، أي مسألة أن ما يوافق الله على فعله هو ما ينبغي أن نفعله لأن الله له الصفات التي ذكرناها، بل إنها لا تتعدى كونها مسألة أننا ملزمون بأن نفعل ما يأمر به الله لأن الله وفقط لأن الله يأمر به. إن المشيئة الإلهية، بناء على هذا الموقف، هي وحدها المعيار للخير والشر، لما هو إلزامي ولما هو لا ـ إلزامي[١٧]. إن هذا الاقتراح يجنبنا الدور الذي فشلت المحاولة السابقة في تجنبه، ولكنه يواجه مشكلات من نوع آخر. المشكلة الأولى هي أننا، في تخلينا عن نظرية المراقب المثالي لتجنب الدور، نفرّغ مفهوم الإلزام الخلقي من معناه. فإذا لم يكن هناك معيار خلقي سابق على المشيئة الإلّهية، فلا توجد اعتبارات مستقلة عن المشيئة الإلهية يمكن أن تقود الله إلى أن يشاء أمراً من الأمور أو يستنكف عن أن يشاءه. ما يتبع من هذا، إذن، هو أنه لا توجد اعتبارات مستقلة عن مشيئته

يمكن أن تجعله يستنكف عن أن يشاء منا، مثلاً، أن ندمر مدينة بأكملها على رؤوس سكانها الأبرياء دونَ سبب على الإطلاق. ولو شاء منا الله هذا الأمر، بناء على الاقتراح الحالي، لكنا ملزمين خلقياً بأن ندمر هذه المدينة على رؤوس سكانها. إن النتيجة الأخيرة التي يوصلنا إليها هذا التحليل خارقة، لا شك، ألا وهي أنه لا شيء يمنع من حيث المبدأ أن نكون ملزمين خلقياً بأن ندمر مدينة بأكملها هي وأهلها الأبرياء، دون سبب على الاطلاق. فإذا كان شيء كهذا يمكن من حيث المبدأ أن يكون واجباً من واجباتنا الخلقية، بناء على الموقف الذي نعالجه، فإن هذا الموقف يفرغ مفهوم الإلزام الخلقي من أي معنى. فإن أي تدبر بسيط لمفهوم الإلزام الخلقي يبين أن ما يتضمنه هذا المفهوم هو تماماً عكس النتيجة التي أوصلنا إليها الموقف الذي يشكل مدار نقاشنا.

المشكلة الثانية في هذا الموقف هي أنه يجعل من المستحيل أن نعطي أي معنى متماسك لإسناد صفة الخير الكلي إلى الله. فإذا كانت المشيئة الإلّهية، بما هي مشيئة خالصة، هي المعيار الأخير للخير، فإنه لا يمكننا أن نقول إن المشيئة الإلّهية تستهدف تحقيق الخير أو ما أشبه ذلك وكأنَّ هناك معياراً للخير مستقلاً عنها. إلا أن نعتنا الله بأنه كلي الخير يتضمن، بالضرورة، أن الله يقوم بفعل ما إذا وفقط إذا كان يقوم به لتحقيق أكثر ما أمكن من الخير، مما يحتم علينا أن نفترض أن المعيار النهائي للخير مستقل عن مشيئته. وهكذا يتضح أن الموقف الحالي، في جعله المشيئة الإلّهية المعيار الأخير للخير، إنما يجعل من غير المتماسك منطقياً حسبان الخير الكلي جزءاً من الماهية الإلّهية.

لا يمكننا تجنب المشكلتين السابقتين إلا إذا تخلينا عن النظر إلى المشيئة الإلّهية على أنها المعيار النهائي للأخلاق. ولكن ما ان نتخلى عن ذلك حتى نكتشف، في ضوء تحليلنا السابق، أنه لا أمل في إنقاذ الأطروحة الأولى التي تقتضي جَعْلَ المعرفة الدينية هي الأساس الأخير للمعرفة العملية، في جانبها المعياري.

لننتقل الآن إلى الأطروحة الثانية. إن الإنسان، بناء على هذه الأطروحة، ولأسباب تتعلق بنواقص معينة فيه، غير قادر على تحصيل معرفة معيارية بدون توجيه إلّهي. إن هذه الأطروحة تفترض أن الإنسان بحاجة إلى توجيه إلّهي، ليس لأن المعرفة المعيارية لا يمكن منطقياً أن تجد أساسها الأخير إلا في المعرفة الدينية، بل لأن عقل الإنسان، لأسباب تتعلق بنواقص معينة في الإنسان، عاجز عن أداء أية وظيفة معيارية ـ جوهرية[١٨]. الفرق

بين الأطروحة السابقة والأطروحة الحالية يكمن في أن السابقة تفترض أن حاجة الإنسان إلى توجيه إلّهي في الأمور المعيارية تعود إلى أن الطبيعة الجوهرية للمعرفة المعيارية تفترض أن تكون هذه المعرفة متأصّلةً في المعرفة الدينية، بينما الأطروحة الحالية تفترض أن حاجة الإنسان إلى توجيه إلّهي تتعلق بنواقص العقل الإنساني، لا بطبيعة المعرفة المعيارية. إذن، بناء على الأطروحة الحالية، لو لم تكن للإنسان النواقص التي له، لكان بإمكانه أن يصل عن طريق عقله إلى معرفة معيارية بدون توجيه إلّهي. إلا أن المسألة بالنسبة للأطروحة السابقة ليست مسألة نواقص معينة في الإنسان تجعله عاجزاً عن الحصول على معرفة معيارية بمفرده. إنها، بالأحرى، مسألة متعلقة بطبيعة المعرفة المعيارية، هذه الطبيعة التي لا ترتبط بأية سمة من سمات الوجود الإنساني. ولذلك، مهما كانت سمات الإنسان في وضع معطى أو السمات التي يمكن أن تكون له، فإنه يستحيل عليه أن يصل إلى معرفة معيارية باستقلال عن المعرفة الدينية.

إن الأطروحة الثانية، وإن كانت تختلف عن سابقتها، ليست أفضل. إننا هنا إزاء عدة صعوبات لا يبدو أن بالإمكان تخطيها. الصعوبة الأولى الواضحة هي أنه إذا صدقت مزاعمنا السابقة في نهاية القسم الأول من هذه الدراسة بخصوص الأسبقية الأبستيمولوجية للأخلاق على الدين، فإن تجريد العقل من وظيفته المعيارية ـ الجوهرية هو بمثابة تجريد له من القدرة على الحصول على معرفة دينية. وهكذا يتضح أن الأطروحة الحالية تزجّ بنا في دور: فنحن عاجزون عن أن نعرف أية حقائق معيارية بدون توجيه إلّهي، بناء على هذه الأطروحة، بينما لا يمكننا أن نكون في وضع ندرك فيه أن توجيهاً ما لنا هو بالفعل توجيه إلّهي إلا إذا كنا نمتلك معرفة معيارية (خلقية) بصورة سابقة على أي توجيه إلّهي. لا يمكننا أن نتجنب الوقوع في فَخّ هذا الدور، ما دمنا نتمسك بالأطروحة الحالية، إلا إذا نفينا أن الأخلاق ذات أسبقية أبستمولوجية على الدين. بيد أنه منَ الصعب جداً أن نجد أي مسوغ فلسفي لهذا النفي. فما دمنا لا نجرد مفهوم الله من مدلوله المعياري، فإنه لا يمكننا منطقياً أن نجد أنفسنا في وضع يسمح لنا بأن نعرف بأن هذا المفهوم ينطبق على كائن ما إلا إذا كنا في وضع يسمح لنا بأن نسند صفات خلقية ما إلى هذا الكائن.

هناك صعوبة أخرى لا بد من أن تواجه الأطروحة الثانية، وهي أيضاً مترتبة على افتراضنا أن الأخلاق سابقة ابستمولوجيّاً على الدين. هذه الصعوبة هي أن هذه الأطروحة تزج بأصحابها في موقف غير متماسك منطقياً. السّبب في ذلك يعود إلى أن مسلمة أساسية من مسلمات دعاة الصحوة الإسلامية هي أن الله أراد للإنسان أن يعرف الله. ولكن إذا

كانت المعرفة المعيارية ضرورية لمعرفة الإنسان لله، إذن يتبع هذا، بالضرورة، انطلاقاً من افتراضنا بأن الله أراد للإنسان أن يعرف الله، أن الله أراد أن تكون للعقل الإنساني وظيفة معيارية ـ جوهرية. يبدو، إذن، أن هناك تناقضاً منطقياً في افتراض دعاة الصحوة الإسلامية، من جهة، أن الله جرد العقل الإنساني من أية وظيفة معيارية ـ جوهرية وافتراضهم، من جهة ثانية، أن الله أراد لهذا العقل أن يعرف الله. فلا مهرب هنا، لتجنب هذا التناقض، من التخلي عن واحد من الافتراضين الأخيرين. ولا يعقل هنا أن يكون الافتراض الثاني هو الافتراض الـذي يمكن لدعاة الصحوة أن يتخلوا عنه. فإن معرفة الله لغرض عبادته هي، لا شك، الشيء الأكثر قيمة من منظور هؤلاء الدعاة. وهكذا يتضح أن الاعتقاد بأن الله أراد للعقل الإنساني أن يعرف الله وزوده، بالتالي، بكل ما يلزمه للوصول إلى معرفةٍ كهذه، هو في مركز الدائرة من تفكير دعاة الصحوة الإسلامية. وما يعنيه هذا الاعتقاد، في ضوء تحليلنا السابق الذي يقضي بحسبان المعرفة المعيارية ضرورية لمعرفة الله، هو أن الله زوّد العقل الإنساني بوظيفة معيارية ـ جوهرية، وبالتالي، بالقدرة على تحصيل معرفة معيارية بدون توجيه إلّهي.

يَتّضح، من تفنيدنا للأطروحة الثانية، أنها لا يمكنها أن تصمد أمام نقد، كالنقد الذي وجهناه إليها، إلا إذا تبينت عدم صحة ادعائنا بأن المعرفة المعيارية سابقة على المعرفة الدينية. في الواقع إن بعض فلاسفة الدين ذهب إلى حد الاعتقاد أن المعرفة الدينية غير استدلالية، أي أن مصدرها هو الوحي المباشر، لا الاستدلال العقلي. وإذا صحّ أن المعرفة الدينية غير استدلالية، فلا معنى للقول إن المعرفة المعيارية سابقة على المعرفة الدينية. ولكن هذا يعني أن لا أساس لحجتنا التي قصدنا من ورائها دحض الأطروحة الثانية.

يُثير الاعتراضُ الأخير على حجتنا، شتّى القضايا المتعلقة بمفهوم الوحي بوصفه نوعاً من المعرفة المباشرة وإمكانه، ولا يسمح المجال هنا بالخوض فيها جميعها. ولذلك سأكتفي بالتعليق الآتي على الاعتراض الأخير. فحتى لَوْ افترضنا أن الحقائق الدينية يمكن أن تشكل موضوعاً لإدراك غير مباشر، كالوحي، فإن هذا الإدراك لا يمكن أن يشكل معرفة بالمعنى البَدّاتي. ولكن المعرفة بالمعنى الأخير هي ما له أهمية لنا هنا. فإن ادعاء واحدنا بأنه يمتلك معرفة دينية أتته عن طريق هذا الإدراك المباشر لا يمكن أن يشكل وحده أساساً كافياً لنا للاستنتاج بأنه حقاً يمتلك هذه المعرفة. والدليل القاطع على ما نقوله هو أنه لو

ادعى شخص آخر أنه يمتلك معرفة دينية أتته عن هذا الطريق المباشر ولكنها لا تتطابق من حيث مضمونها مع مضمون المعرفة التي زعم الشخص الأول امتلاكها، لوجدنا أنه لا مناص أمامنا، في هذه الحالة، من اللجوء إلى معايير بيّذاتية للتحقق ممن هو مصيب في ادعائه. وما يعنيه اللجوء إلى معايير بيّذاتية هو اللجوء إلى معايير مستقلة عن تجربة كلٍ من هذين الشخصين للتحقق مما إذا كان هناك بين الحقائق التي يمكن أن يوصلنا إليها تطبيقنا لهذه المعايير البيّذاتية ما يسوغ ادعاء أيٍ من هذين الشخصين بأنه يعرف حقاً ما يزعم أنه يعرفه. وهذا يبين بصورة واضحة أن المعرفة المزعومة التي يدعي امتلاكها أيٌ من هذين الشخصين لا يمكن حسبانها معرفة حقيقية وبالتالي، معرفة بيّذاتية ما لم نبين أنّ بين الحقائق البيذاتية التي نمتلك معرفتها بصورة سابقة ما يشكل مسوغاً كافياً لاستدلالنا صدق ادعاء هذا الشخص أنه يعرف ما يزعم أنه يعرفه. أن نقول، إذن، إننا نعرف، بيذاتياً، ما يدعي أنه يعرف هو أن نستدل الحقائق المزعومة التي يفترض أن تشكل موضوع معرفته المزعومة من حقائق أخرى نعرفها، بيذاتياً، بصورة سابقة. وإذا صح تحليلنا هذا، إذن فإن المعرفة الدينية، من حيث هي معرفة بيذاتية، وليس شأناً خاصاً محصوراً في صاحب الوحي، لا يمكن حسبانها معرفة غير استدلالية. وهكذا تسقط الحجة التي يقوم عليها الاعتراض الأخير.

ننتقل أخيراً إلى البديل الثالث الذي يمكن لمنظري الصحوة الإسلامية تبنيه. فإن من يتبنى هذا البديل، من بين هؤلاء المنظرين، سيعتبر السؤال الأساسي الذي يواجهه ليس السؤال الأبستيمولوجي المتعلق بتأصيل أو إمكان تأصيل المعرفة العملية في المعرفة الدينية، ولا، بالتالي، السؤال المتعلق بما إذا كان العقل الإنساني قادراً بدون توجيه إلّهي على القيام بوظيفته المعيارية ـ الجوهرية. إن المسألة الأساسية، في ما يذهبون إليه، ليست طبيعة العلاقة بين المعرفة العملية والمعرفة الدينية بقدر ما هي طبيعة العلاقة بين الخالق والمخلوق. وما ينبغي أن يميز هذه العلاقة بصورة أساسية هو كونها علاقة طاعة مطلقة. المخلوق ملزم، بدون قيد أو شرط، أن يمتثل لأوامر خالقه ونواهيه. فإن الخالق، كما رأينا، في بداية بحثنا، هو مصدر من مصادر الإلزام الخلقي. وما يعنيه هذا، على وجه التحديد، هو أن الخالق، لكونه وهبنا الوجود والحياة وكل ما في السموات والأرض، هو المالك المطلق لنا ولكل ما لنا وما حولنا. ونحن، لهذا السبب بالذات، مدينون له بالطاعة

المطلقة، أي أننا ملزمون خلقياً بأن نمتثل لأوامره ونواهيه، بدون أي تحفظ أو تردّد على الإطلاق.

إن ما نحتاج إليه الآن بالإضافة إلى فهم العلاقة بين الخالق والمخلوق على النحو المذكور، لاكتمال الحجة التي يقوم عليها البديل الثالث، هو أن نفترض أن من بين أوامر الله لعباده أمره للمسلم بأن ينظم مجتمعه سياسياً وقانونياً واقتصادياً على أسس مستوحاة من تعاليم الإسلام وحده(١٩). بإضافتنا هذا الافتراض، يصير بإمكاننا أن نستنبط أن المسلم ملزم بصورة مطلقة بأن ينظم مجتمعه سياسياً وقانونياً واقتصادياً على أسس مستوحاة من تعاليم الإسلام وحده. من الواضح، إذن، أن الحجة التي يقوم عليها الموقف الثالث ذات مقدمتين، وهما: أولاً، إن المخلوق ملزم بالطاعة المطلقة لخالقه، وثانياً، إن الخالق يأمر المسلم بأن ينظم المجتمع الإسلامي على أسس مستوحاة من تعاليم الإسلام وحده. وهاتان المقدمتان كافيتان منطقياً لاستنباط النتيجة القائلة إن المسلم ملزم بصورة مطلقة بأن ينظم المجتمع الإسلامي على أسس مستوحاة من تعاليم الإسلام وحده.

إن السؤال الذي يواجهنا الآن هو حول معقولية هاتين المقدمتين. إن هناك مفكرين مسلمين لهم وزنهم، كعلي عبد الرزاق ومحمد أحمد خلف الله. وضعوا علامة استفهام كبيرة حول المقدمة الثانية لعدم قناعتهم بأن هناك نصوصاً دينية تؤيدها(٢٠). ولكن هذه المسألة ـ أي مسألة وجود أو عدم وجود نصوص دينية تؤيد المقدمة المذكورة ـ ، على أهميتها العامة، ذات أهمية فلسفيّة محدودة جداً. إن المسألة الأكثر أهميةً لأغراضنا الفلسفية هي ما إذا كان يُعقل أن نفترض أن الله أمر المسلم، من دون سائر البشر، بأن يفعل ما تزعم المقدمة الثانية أن الله أمر بفعله. ولمعالجة هذه المسألة، لن نكون بحاجة مطلقاً للدخول في ما أحب أن أسميه بـ«حرب النصوص»، بل سنكون بحاجة للعودة مرة أخرى إلى بعض الاعتبارات الفلسفية التي سبق أن تناولناها في صدد معالجتنا لقضايا أخرى في هذا البحث. من أهم هذه الاعتبارات أن الله لا بد أن يكون قد وهب العقل الإنساني وظيفة معيارية ـ جوهرية، لأن الله أراد للإنسان أن يعرف الله، والمعرفة المعيارية، كما رأينا، ضرورية لمعرفة الله. ولكن ما هي أهمية اعتبار كهذا لأغراضنا هنا؟ إن أهميته كبيرة، وهي تكمن في أن المقدمة الثانية تتعارض معه بصورة أساسية. بمعنى آخر، إذا فهمنا المقدمة الثانية، كما يفهمها منظرو الصحوة الإسلامية، على أنها تقول إن الله يأمرنا نحن المسلمين على أن ننظم مجتمعنا، بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية، وفق مبادىء

مستوحاة من تعاليم الإسلام، إذن فإن هذه المقدمة تفترض منطقياً بصورة مسبقة أن الله جرد العقل الإنساني من أية وظيفة معيارية ـ جوهرية.

ولكن قد يتساءل بعضهم لماذا نعتقد أن المقدمة الثانية، إذا فهمت على النحو المذكور، لا بد أن تتضمن النتيجة الأخيرة؟ إن الجواب عن هذا السؤال بسيط للغاية. فحتى تكون للعقل وظيفة معيارية ـ جوهرية، ينبغي أن يكون العقل قادراً بمفرده أن يقرر ما هي الغايات التي يجدر بنا أن نسعى نحو تحقيقها أو المبادىء التي يجب أن نتمسك بها وما أشبه ذلك. ولكن إذا افترضنا الآن أن ما تعنيه المقدمة الثانية هو أن الله أمرنا، نحن المسلمين، بألا نتبنى سوى الغايات والمبادىء التي يمكن استيحاؤها من تعاليم الإسلام، بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية التي نجد أنفسنا فيها، إذن فإن الله قرر أن مسألة معرفة الغايات والمبادىء ليست من اختصاص عقولنا. ولكن ما الذي يمكن أن يعنيه هذا سوى أن هذه العقول مجردة من أية وظيفة معيارية ـ جوهرية؟ وإذا صحّ أنّ هذا هو المعنى الأساسي المتضمن في الافتراض السابق، وأن المقدمة الثانية تنطوي على هذا الافتراض، إذن فإن المقدمة الثانية تتعارض مع افتراضنا أن الله أراد للإنسان أن يعرف الله وزوده، بالتالي، بكل ما يلزم للحصول على هذه المعرفة. فإن المعرفة المعيارية ضرورية، كما رأينا، لمعرفة الله، ولا بد، إذن، أن يكون الله قد زود عقولنا بوظيفة معيارية ـ جوهرية. وإذا سلمنا بهذا، فلا مهرب من رفض المقدمة الثانية.

هناك صعوبة أخرى تتعلق بالمقدمة الأولى. فليس موضع سؤال هنا أننا مدينون بالطاعة لله، خالقنا وخالق كل ما لنا وما حولنا. ولكن لا يمكن قبول المقدمة الأولى إلا إذا أولناها على أنها تقول إننا ملزمون للوهلة الأولى Prima Facie بالطاعة لخالقنا. وما يعنيه تأويلها على هذا النحو هو أن هناك اعتبارات خلقية تستلزم أن نقدم الطاعة لكائن أعطانا كل شيء، ولكن ما تلزمنا به هذه الاعتبارات ليس مطلقاً. فقد توجد اعتبارات أخرى من نوعها تبطل هذا الإلزام. إذن، أن افترض أن واجبي الحقيقي في وضع مُعْطًى ـ وليس فقط واجبي للوهلة الأولى ـ هو أن أنفذ ما يأمرني به خالقي هو أن افترض أنه لا توجد في الوضع المعني أية اعتبارات خلقية ذات وزن أكبر من الاعتبارات التي تستلزم مني أن أطيع خالقي يتعارض قيامي بما تلزمني به مع تنفيذي لأمر خالقي. فلو كان ما يأمرني به خالقي، مثلاً، هو تدمير مدينة بأكملها على رؤوس سكانها الأبرياء من شيوخ وأطفال ونساء، دونَ أي سبب على الاطلاق، لكان لدي في هذه الحالة مسوغ خلقي كافٍ لعدم تنفيذ أمر كهذا. فإن

الاعتبارات الخلقية لصالح الحفاظ على أرواح الأبرياء في الوضع الذي نتصوره أقوى من الاعتبارات الخلقية لصالح التزامنا بإطاعة أوامر خالقنا. وإذا صح ما نقوله، إذن فإن تسليمنا مع أصحاب الأطروحة الثالثة بأننا مدينون بالطاعة لخالقنا وبأنه يأمرنا بأن ننظم المجتمع على أسس مستوحاة من تعاليم الإسلام لا يقودنا، بالضرورة، إلى النتيجة: إن واجبنا الفعلي هو أن ننظم المجتمع على النحو المعني. فإذا أخذنا بالتأويل المقترح للمقدمة الأولى، فإنها لن تتضمن، في هذه الحالة، أكثر من القول: إن واجبنا للوهلة الأولى هو أن نطيع أوامر خالقنا. وهكذا يتضح أن استنباطنا، ضمن إطار الحجة التي تشكل مدار نقاشنا، أن واجبنا الفعلي هو أن ننظم المجتمع على أسس مستوحاة من تعاليم الإسلام يرتكب أغلوطة الاشتراك.

لا بد عند هذه النقطة من تحليلنا أن يحتج منظرو الصحوة الإسلامية بقوة على أساس أن الله كلي الخير ولا يمكن، بالتالي، أن يأمرنا بالقيام بأفعال قد تكون الاعتبارات الخلقية التي تسوغ عدم القيام بها أقوى من الاعتبارات الخلقية التي تسوغ القيام بها. إذن إذا كان الله يأمرنا بأن ننظم المجتمع ـ مجتمع المسلمين ـ على أسس مستوحاة من تعاليم الإسلام، فإنه لا يمكن، حتى نظرياً، أن توجد أية اعتبارات خلقية تبطل إلزامنا بتنفيذ هذا الأمر.

لا اعتراض طبعاً على الافتراض أن الله كلي الخير وأنه لا يمكنه منطقياً أن يأمرنا بأن نفعل شيئاً، إلا إذا كان فعله لا يتعارض مع ما تستوجب القيام به، في الوضع المعطى، الاعتبارات الخلقية الأقوى أو الأهم. ولكن قبول هذا الافتراض لا ينقذ الحجة التي تشكل مدار نقاشنا، بل إنه يجعلها حجة مختلفة. فالحجة الأصلية هي أننا مدينون بالطاعة لله، لأنه خالقنا، وقد حاولنا أن نبين أنّ إلزامنا بالطاعة لا يمكن أن يكون أكثر من إلزام للوهلة الأولى، مما يفسر فشل الحجة التي تشكل مدار نقاشنا. ولكن ما نحن مواجهون به الآن هو حجة من نوع آخر، حجة تقوم على الافتراض القائل إن خالقنا كلي الخير ولا يمكن بالتالي أن يأمرنا بالقيام بأي فعل يتعارض القيام به مع ما تستوجبه الاعتبارت الخلقية الأقوى. انطلاقاً من افتراض كهذا، بإمكاننا طبعاً أن نستنتج أن قيامنا بالأفعال التي يأمرنا الله بالقيام بها لا يمكن أن يوجد أي اعتراض خلقي عليه، بل إنه ما تستوجبه الاعتبارات الخلقية الأقوى. وهذا بدوره يعني أنه إذا كان الله يأمرنا بأن ننظم المجتمع على أسس إسلامية، فإن تنفيذنا لهذا الأمر هو تماماً ما تستوجبه الاعتبارات الخلقية الأقوى. وإذا صح هذا، فإن تنفيذنا لهذا الأمر هو قيامنا بواجب فعلي.

إن الحجة التي نواجه بها الآن تعيدنا إلى بعض القضايا التي سبق وأثرناها. من هذه القضايا قضية أن ما يجعل تنظيمنا المجتمع على نحو معين إلزامياً، ليس أن الله يأمرنا بتنظيم المجتمع على هذا النحو، بل لأن هذا ما يستلزمه المنظور الخلقي. فإذا كان الله يأمرنا بالفعل بأن ننظم المجتمع على النحو المعني، فإنما أمرنا بذلك لأن تنظيم المجتمع على هذا النحو هو الشيء الصحيح من الوجهة المعيارية. إذن أن نعرف ما نحن ملزمون بفعله في هذا الصدد أمر مستقل منطقياً عن معرفتنا لما يأمر الله بفعله أو الامتناع عن فعله. بمعنى آخر، إن بإمكاننا أن نعرف ما نحن ملزمون بفعله في هذا الصدد عن طريق اللجوء إلى اعتبارات العقل المعياري المستقلة عن الاعتبارات الدينية.

إلا أنه من الهام أن نلاحظ هنا أن ما نعرفه عن طريق لجوئنا إلى اعتبارات العقل المعياري المستقلة عن الاعتبارات الدينية لا يمكن، بناء على التحليل السابق، أن يتعارض مع ما يأمر الله بفعله أو مع ما يريده الله منا، وأن كان قد يتعارض مع ما نعتقد أن الله يأمر بفعله أو يريده منا. ولكن السؤال الهام الذي لا بد من أن يطرح نفسه الآن هو السؤال المتعلق بما إذا كان بإمكاننا اختصار الطريق إذا ما تجاوزنا اعتبارات العقل العملي ولجأنا إلى الاعتبارات الدينية. بمعنى آخر، قد يعترف منظرو الصحوة الإسلامية بأن معرفتنا لما هو واجبنا عن طريق اللجوء إلى اعتبارات العقل العملي وحدها لا بد أن تتطابق مع ما يريده الله منا. ومع ذلك، فإنهم قد يجدون أن هناك مسوغاً عقلياً لتفضيل اللجوء إلى الاعتبارات الدينية على اللجوء إلى اعتبارات العقل العملي. ولكن ما عساه يكون هذا المسوغ العقلي سوى أن اللجوء إلى الاعتبارات السابقة يجعل الحصول على المعرفة المطلوبة أقرب منالاً من اللجوء إلى الاعتبارات الأخيرة؟ وإذا كان هذا هو المسوغ العقلي الذي في أذهانهم فلا بد من أن نسأل: ما الذي يعطي للجوء إلى الاعتبارات الدينية سماته المزعومة التي تجعله وسيلة أفضل من اللجوء إلى اعتبارات العقل العملي؟ هل اللجوء إلى الاعتبارات السابقة، مثلاً، يعني اللجوء إلى حقائق أكثر وضوحاً من الحقائق التي يزودنا بها لجوؤ نا إلى الحقائق التي يزودنا بها لجوؤ نا إلى الاعتبارات الأخيرة؟ وهل هذه الحقائق أقل عدداً في الحالة السابقة منها في الحالة الأخيرة؟ إن الجواب، في الحالتين، في نظري، هو بالنفي. إن العكس تماماً هو الصحيح.

حتى نفهم لماذا نتبنى الموقف الأخير، لنحاول أولاً أن نفهم ما الذي يعنيه لجوؤ نا إلى اعتبارات دينية في الحالات التي تعنينا. أن نلجأ إلى اعتبارات دينية في حالات كهذه

هو أن نلجأ إلى نص ديني ما. وهنا علينا أن نواجه، أولاً، مشكلة ما إذا كان هذا النص منحولاً أو غير منحول. وعلى افتراض أن المشكلة الأخيرة محلولة، علينا أن نواجه، ثانياً، مشكلة تأويل النص لنعرف ما إذا كان حقاً ينطوي على أمرٍ لنا بأن نفعل كذا وكذا أو على أمر آخر وما إذا كان هذا الأمر ملزماً لنا في كل زمان ومكان. وعلى افتراض أننا تأكدنا من مضمون الأمر الذي ينطوي عليه هذا النص، فإنه يبقى علينا أن نعرف، ثالثاً، ما إذا كان هذا الأمر ذا مصدر غيبي وهل مصدره هو الله بالذات. إن إعطاء جواب شافٍ عن السؤال الأخير قد يكون مستحيلاً حتى نظرياً، ولكننا سنغفل هذه المسألة ونفترض أن بإمكاننا الوصول عن طريق اللجوء إلى اعتبارات عقلية إلى جواب كهذا. ما هو مهم الآن هو أنه لإعطاء جواب مقنع عن هذا السؤال، ينبغي أن نبين، في ما نبين، أن الأمر الذي نعزوه إلى الله لا يتعارض تنفيذه من قبلنا مع الاعتبارات الخلقية الأقوى. بمعنى آخر، لا يمكننا أن نكون في الوضع الابستمائي القمين بإثباتنا على نحو مسوغ أن الأمر المعني صادر عن الله إلا إذا كنا في وضع دليلي يسمح لنا بأن نقول إن تنفيذ هذا الأمر هو ما تستوجبه الاعتبارات الخلقية الأقوى.

لا يمكننا هنا أن نتجنب المشكلات السابقة عن طريق اللجوء إلى الوحي، وذلك للأسباب التي تناولناها سابقاً في هذه الدراسة. فالمعرفة المطلوبة هنا هي معرفة ذات طابع بيّذاتي، ولهذا السبب بالذات فإن الحصول عليها غير ممكن بدون معالجة المشكلات التي ذكرناها.

من الواضح، إذن، من تحليلنا السابق أن اعتقادنا، بناء على اعتبارات دينية معينة، أن الله يأمرنا حقاً بأن ننظم المجتمع على نحو معين لا يمكن إلا أن يكون نصيبه من الصواب أقل من نصيب اعتقادنا، بناء على اعتبارات العقل العملي المستقلة عن الاعتبارات الدينية، أنه ينبغي أن ننظم المجتمع على النحو المذكور. ففي الحالة السابقة، حتى نسوغ الاعتقاد على نحو كافٍ، فإنه ينبغي أن نبين أن اعتبارات العقل العملي تستوجب تنظيم المجتمع على النحو المذكور، بالإضافة إلى تبياننا أن الله أمرنا فعلاً بأن ننظم المجتمع على هذا النحو. إلا أن ما هو مطلوب منا في الحالة الثانية هو أن نبين فقط ما الذي تستوجبه اعتبارات العقل العملي. بمعنى آخر، إن وصولنا إلى وضع معرفي في الحالة الأولى يستلزم لجوءنا إلى أدلة أكثر من الأدلة التي يستلزم لجوءنا إليها وصولنا إلى وضع معرفي في الحالة الثانية. ولهذا فإننا معرضون للخطأ أكثر في الحالة الأولى من تعرضنا له في الحالة الثانية[٢١]. وبناء على هذا، فإن الموقف العقلاني هنا يقضي بأن

نكتفي بأدلة العقل العملي المستقلة عن الاعتبارات الدينية. فمن القواعد الأساسية للاختيار العقلي القاعدة التي تقول ما معناه: عندما نواجه بطريقتين أو أكثر للوصول إلى قرار صحيح بخصوص ما الذي ينبغي أن نختار فعله، فإن علينا أن نختار الطريقة التي تعرضنا للخطأ أقل من سواها أو تضمن وصولنا إلى قرار صحيح أفضل من سواها. وإذا صح ما قلناه بخصوص كون اللجوء إلى الاعتبارات الدينية لمعرفة ما إذا كان علينا أن ننظم المجتمع على نحو معين يعرضنا للخطأ أكثر من اللجوء إلى أدلة العقل العملي المستقلة عن الاعتبارات الدينية، إذن فإن ما هو عقلاني هو أن نلجأ إلى اعتبارات العقل العملي، لا الاعتبارات الدينية[٢٢].

إذا عدنا الآن إلى تحليلنا لمفهوم الألوهية في بداية هذه الدراسة، نجد أن ما ينطبق بالضرورة على الله هو أنه دائماً يفعل ما يقتضي فعلَه العقل ودائماً يستنكف عما يقضي بعدم فعله العقل. وإذا صح تحليلنا السابق، فإن حض البشر على اللجوء إلى الاعتبارات الدينية لمعرفة ما الذي عليهم أن يفعلوه وعدم الاكتفاء باللجوء إلى اعتبارات العقل العملي هو أمر مخالف للعقل. وإذا صح تحليلنا لمفهوم الألوهية، فإنه أيضاً مخالف للمشيئة الإلّهية. إن هذا يوصلنا إلى النتيجة الأخيرة لدراستنا هذه، ألا وهي أن ادعاء منظري الصحوة الإسلامية أن عدم لجوئنا إلى الاعتبارات الدينية لمعرفة ما هي الأسس التي يجب أن ننظم عليها مجتمعنا هو شيء مخالفة لأوامر الله هو ادعاء مرفوض. والأسوأ من هذا أنه إدعاء يتعارض مع تصور الإسلام للماهية الإلّهية.

عادل ضاهر
(الجامعة الأردنيّة، عمّان)

ملاحظات وإشارات

* هذه الدراسة مستلهمة من بعض الأفكار الأساسية التي يعالجها المؤلف في كتاب قيد الإعداد بعنوان «الأساس الفلسفي للعلمانية».

(١) نجد هذه الفكرة لدى مفكرين إسلامويين كحسن البنا وعبد القادر عودة وسيد قطب ويوسف القرضاوي ومحمد الغزالي ومصطفى السباعي وغيرهم. انظر: حسن البنا، «الإسلام وسياسة الحكم»، **الإخوان المسلمون**، (١٩٤٦) عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥١)؛ سيد قطب، **معالم في الطريق**؛ يوسف القرضاوي، **الحل الإسلامي فريضة وضرورة**، محمد الغزالي، «تعقيب»، **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)؛ مصطفى السباعي،

أخلاقنا الاجتماعية، ط ٢، (بيروت، المكتب الإسلامي، ١٩٧٣). انظر أيضاً: محمد المبارك، **نظام الإسلام: العقيدة والعبادة**، (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٠).

(٢) يقول أدونيس، مثلاً، «لا يصح موضوعياً فصل البعد السياسي في الإسلام... عن أبعاده الأخرى. ذلك أن السياسة في الإسلام... هي شريان يسري بشكل شامل وكامل في بنية شاملة وكاملة». **مواقف**، العدد ٣٤، ١٩٧٩ ص ١٥٠. ويضيف في نفس المكان «لنعترف أن ما يحدث في إيران اليوم ليس مجرد (إسلام سياسي)، وإنما هو إسلام بحصر الكلمة». (ص ١٥٢). ويقول أيضاً (ص ١٥٨) «بدهي أن السياسة والدين في الإسلام بعد جوهري من أبعاد الدين». إن أدونيس هنا ينتقل بشكل عجيب من الكلام على عدم إمكان الفصل موضوعياً بين السياسة والدين في الإسلام إلى الكلام على السياسة على أنها بعد جوهري من أبعاد الإسلام، فيحول بسحر ساحر علاقة موضوعية إلى علاقة تصورية أو منطقية.

(٣) راشد الغنوشي وحسن الترابي، الحركة الإسلامية والتحديث، (الخرطوم: مكتبة دار الفكر، ١٩٨٠)، ص ١٩٠.

(٤) حسن البنا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص ٢٨٣.

(٥) في حديث علي عبد الرازق، مثلاً، عن القضاء ووظائف الحكم ومراكز الدولة ادعى أنها «كلها خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها ولا أقر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا، لنرجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم وقواعد السياسة». علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٧٨)، ص ٢١٠. ويرى محمد أحمد خلف الله أيضاً أن الإسلام دين لا دولة وعقيدة لا شريعة. فهو يقول «... إن الصيغة: الحكومة الإسلامية، يقصد منها الإسلام الحضاري، وليس الإسلام الديني، بمعنى أن الالتزام هنا التزام أدبي يقوم لحساب المصلحة التي يقدرها العقل البشري، وليس بالالتزام الديني الذي يوجبه وجود نص ديني من عند الله...» انظر: **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص ٩٠. إن المسألة لعلي عبد الرازق ولمحمد أحمد خلف الله هي ما إذا كانت هناك نصوص دينية تقر أو تلزم بربط الإسلام بالسياسة، وقد اعتقدا بعدم وجود نصوص كهذه. أما المفكرون الذين ينظّرون للصحوة الإسلامية فإنهم اعتقدوا العكس. انظر: المرجع السابق، ص ٦٩. أنظر أيضاً: يوسف القرضاوي، **الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف**، ص ١١٢.

(٦) نفترض هنا إمكان المعرفة الدينية، وليس مهماً لأغراض بحثنا وضع هذا الافتراض موضع تساؤل.

(٧) يقول أحد الكتاب بهذا الصدد «والقول بأن التشريع لدولة الإسلام وحي واجتهاد، يعني ويؤكد أن الاجتهاد الإنساني يجري في نطاق هداية الله الشاملة. أو ما يعبر عنه فقهاً (بمقاصد

الشريعة) ومبادئها العامة وكلياتها وعمومياتها. . . فالاجتهاد الإنساني لا يعني في دولة الإسلام أن الإنسان وحده قد صار (مقياس القيم ومصدر التشريع)، كما ذهبت فلسفات عصر النهضة. . .» محمد فتحي عثمان، «الإسلام وحي واجتهاد»، مجلة **منبر الحوار**، العدد ٩، السنة الثالثة، ربيع ١٩٨٨، ص ١٣٧.

(٨) إن هذا التأويل هو الذي يكاد يطغى على فكر منظري الصحوة الإسلامية، ومن الصعب أن نجد من يأخذ بالتأويل الأول. إن سيد قطب يظهر بوضوح تبنيه للتأويل الثاني في كتابه **الإسلام ومشكلات الحضارة**، حيث يعتبر العودة إلى الإسلام، أي العودة إلى المنهج الرباني، هو الحل لمشكلات الإنسان. فالإنسان مهما بلغ من العلم والفهم، يظل عاجزاً عن أن يعرف كيف ينظم حياته وما هو النظام الأفضل له. إن محمد أحمد خلف الله يشاركنا تأويلنا لموقف منظري الصحوة الإسلامية إذ يقول: «ولعل أهم الأفكار التي تلاقت عن الجماعات كلها هي فكرة العدالة الإلهية، وفكرة عجز الإنسان عن وضع النظم التي يكتب لها الاستمرار والبقاء عند ممارسة الحياة على أساس منها، وأن القادر على ذلك هو المولى سبحانه وتعالى ومن هنا كان لا بد من أن يمارس الإنسان حياته على أساس من المنهج الرباني، والنظام الإلهي». أنظر: **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص ٧٠ وص ٤٥.

(٩) إن جماعة الجهاد، مثلاً، ترى في عدم السعي في سبيل إقامة دولة إسلامية نكوصاً عن تنفيذ أمر الله. إن المسلم مطالب بتنفيذ هذا الأمر، مهما كانت النتائج. أنظر: نفس المرجع السابق، ص ٦٩. ويرى يوسف القرضاوي أن الدعوة إلى العلمانية بين المسلمين معناها الإلحاد والمروق من الإسلام. . .» أي أن الدعوة لإقامة دولة إسلامية هي واجب ديني. انظر: يوسف القرضاوي، **الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف**، مرجع سابق، ص ١١٢. هذه الفكرة تتكرر أيضاً في كتابه، **الحل الإسلامي فريضة وضرورة**، مرجع سابق.

(١٠) إن هذا الموقف واضح في قول علي التميمي، مثلاً، إنه لا يمكن الفصل في الإسلام بين قضية مثل الإمامة أو الخلافة والعقيدة الدينية للمسلم أو العبادة. انظر: علي التميمي، «الضياع بين التقريب والتخريب»، **منبر الحوار**، مرجع سابق، ص ١٤٢.

(١١) انظر: Richard Swinburne, **The Coherence of Thism** (Oxford: Claredon Press 1977)
حيث يجد القارىء تحليلاً مستفيضاً لهذا الاعتقاد.

(١٢) عالجنا مفهوم كون وجود الله واجباً في عدة دراسات. انظر: عادل ضاهر، «الضرورة الانطولوجية»، مجلة **الباحث**، (بيروت ١٩٨١)؛ عادل ضاهر، «الضرورة المنطقية والوجود الإلهي»، **الباحث**، ١٩٨٣.

Adel Daher. «God And Factual Necessity», **Religious Studies**, 1970: Adel Daher, «Divine Existence And Conceptual Necessity», **Philosophical Studies**, 1981.

(١٣) هذا هو المعيار الذي قدمه كارل بوبر. انظر:

Karl Popper, **The Logic Of Scientific Discovery,** (London: Hutchinson and CO.LTD., 1959) PP 40 - 42.

ولكن كائناً ما كان المعيار الذي نختاره هنا فإن المسألة الأساسية هي أن القضية العلمية هي قضية جائزة بمعنى أنها، وأن كانت صادقة، كان منطقياً ألا تكون صادقة.

(١٤) عالجنا المسائل المتعلقة بمفهوم الحقيقة الخلقية بإسهاب في مكان آخر. انظر: عادل ضاهر، **الأخلاق والعقل**، يصدر قريباً عن دار الشروق للنشر.

(١٥) ليس أمراً شائعاً في الفلسفة الخلقية اليوم النظر إلى القضايا الخلقية على أنها قضايا ضرورية، ولكن يوجد بعض المؤيدين القلائل لوجهة النظر هذه الذين يذهبون إلى حد الاعتقاد أن المبادىء الأساسية للأخلاق هي مبادىء ضرورية مثل المبادىء الرياضية والمنطقية. انظر حول هذه المسألة: Richard Brandt, **Ethical Theory,** (Prentice-Hall, INC., 1959), pp. 187 - 188.

(١٦) إن نظرية المراقب المثالي Ideal Observor Theory هي نظرية تقول إن حكمنا أن فعلاً ما مستحسن أو واجب خلقياً يمكن رده إلى حكم مثل «إن شخصاً يتصف بصفات معينة كالموضوعية والعقلانية والعلم الكافي بالأمور ذات العلاقة... إلخ هو شخص لا بد من أن يوافق أو يحض على القيام بالفعل المعني». انظر نفس المرجع السابق، ص ١٧٣ - ١٧٦.

(١٧) عالجنا هذا الموقف بإسهاب وفندناه في «الأخلاق والسلطة الدينية»، **الأخلاق والعقل**، مرجع سابق.

(١٨) انظر: محمد أحمد خلف الله، «الصحوة الإسلامية في مصر»، **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص ٤٥ و٥١ و٦٢ و٧٠ و٧٢.

(١٩) نفس المرجع السابق، ص ٦٩. انظر أيضاً: يوسف القرضاوي، **الحل الإسلامي فريضة وضرورة**، مرجع سابق.

(٢٠) علي عبد الرزاق، **الإسلام وأصول الحكم**، مرجع سابق؛ محمد أحمد خلف الله، «الصحوة الإسلامية في مصر»، مرجع سابق.

(٢١) لنسم أدلة العقل العملي «ع» والأدلة الأخرى المطلوبة لمعرفة ما إذا كان الله أمرنا بالفعل بأن ننظم المجتمع على نحو معين «د» فإن ما نحتاج إليه في الحالة الأولى هو (ع و د)، بينما لا نحتاج في الحالة الثانية سوى إلى (ع). ومن الواضح أن احتمال صدق (ع و د) هو أقل من احتمال صدق (ع) وحدها. وهكذا يتضح أن احتمال وقوعنا في الخطأ في الحالة الأولى هو أكثر من احتمال وقوعنا فيه في الحالة الثانية.

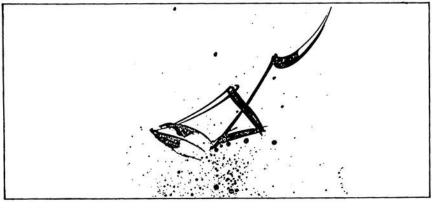
(٢٢) عالجنا هذه المسألة بشيء من الإسهاب في دراسة أخرى في اللغة الانجليزية: Adel Daher, «Philosophy VS. Islamic Fundamentalism», a paper presented at the 18th International Philosophy Congress, held in Brighton, England, August 21 - 27.

خواد

(HAWAD)

العهد البدوي

آه يا ظلّي ، عالَمُنا دوّامَةٌ، إعصارٌ هائج
يقولُ الموتُ لتوأمِهِ الحياة
الموت الذي يَنْهضُ مُواجِهاً نُحاسَ الغَسق المتجعّد
لا أعرفُ غداً من منّا سيُذان
أنتِ التي تتقنين فنّك، المولِّدةُ بلا نهاية
أم أنا الذي يمنح الفضاء لأعمالكِ، الكنّاسُ بلا كلل.



آنذاكَ أَسْدَل الليل قناعَه على الثنائيّ المُخادِع
بعدَ ذلك دَوَّى الجوابُ في نحيب الجُدْجُد
الذي يُغنّي أعراسَ الصمت والحجَر.

أَوْقِفْ صَنّاجاتِكَ أيّها الضفدع
واترك العنكبوتَ ينسج النّسيانَ، لأنَّ الحقيقة
لن تنبثَق إلّا من نواح القصب الحزين
النّواحِ الذي يَتَبَجَّسُ من أرضِ الماء، الأَيِّم.

بثوبٍ أَبْهِيٍّ، منفوخَة العُنق والخاصرة
تَنهض تنثيل[1]، المغنيّةُ، عازِفةُ الكمان
قبالةَ شَعْبٍ يسير.

أَيّتها الأشواكُ المدبَّبة المقرونَةُ بالسَّفر
لِنرتُق الفتوقَ، ما دامَ اللّيلُ يسلخُ يقظةَ النّهار،
قبل أن يفصلَ سيفُ الفَجْرِ ما لن تجمعَه آلافُ السّنين.

بعيداً وراء الحجاب الممزّق
يَقتلعُ سهمُ الهُجوم البراقع المعتمةَ فوق هندسة الرّمل السّيميائية
نَهْرُ الأصْل يَجفُّ، وفوقَ الطَّمْي
تَصبّ القافِلةُ زَبَداً جديداً.

تجاعيدُ الغروب المدمّاة تلتهبُ
في زَغَبٍ بازلتيٍّ ونخاريبَ من البرونْز المتكلّس

(١) TI-N-EI، بلغة الطوارق، وخواد شاعر طوارقي. يعيش في فرنسا (إكس ـ آن ـ بروفانس).

مَنْ سيعكفُ على كشف غَيْب الجُعْرانِ
إنْ لم يكن ابتسامُ السّخرية اللّامبالي؟
حشرات محاربة، زوابعُ طيورٍ جارحة، ضَجيجُ سنابك
تكمنُ في الدّروب
تَسْتبِدُّ اللّانهايةُ علينا.

ظلّ خيمتي لفراشٍ ميدانيّ
أخيراً اسْتدارتِ الشمس، يَقْطِينَةً حمراءَ جبهةً شاحبة،
مِغْرفةً ثقيلةً ترفعُهَا بَكَرَةٌ تتدلّى في الفراغ.

منذُ سبعة أيّامٍ وسبع ليالٍ فوق الهاوية
ومِنَ الفَجْر إلى الغسق تحمرُّ الحِرابُ والأذرع
أذرعُ رجالٍ وأذرعُ متصالبةٌ على السَّرْج
العينُ المَسْفوعَةُ بَداوةً تترشّفُ نُخاعَ الأفق
ليلاً نهاراً تتوتّر الأقواسُ، يجلدُ السَّوطُ
والأنيابُ تعلكُ اللُّجُمَ وعقدةُ الحبال تُدَنْدِن.
فوقَ الطّنبور حيثُ سَيَرْتجُّ الصّراخ المَشْؤوم.

رَكَع الحدّاد المعلّم، وكلّ شيءٍ جاهزٌ ومعقود
النّاسُ والحيوانات، أطيافُ حركاتٍ وتنهّدات، أعاصير مَلْجُومة
كلٌّ ينتَظِرُ أن يقطَع أحدُ أعمدةِ القبيلة الرّباطَ الذي يربطهم بالأرض.
خليطُ أجسام وأصواتٍ، فرسانٌ وجَمّالونَ كمثل الصوّان
تلوينٌ نِيليٌّ عابِرٌ فصلَ عن أصله،
نُسورٌ ملكيّةٌ وصقورٌ كشّافَةٌ
كواسِرُ نَهّابَةٌ مقنَّعةٌ، شَعْرُها مرتَّبٌ كقنزعة الهُدهد
حجّاجٌ يندبون حالَهم في جَوْقةٍ مَأتميّة: قطرة فُصِلت عن المُحيطِ الأم.



على النّاقةِ الهَرمة المرقَّطة، الطَّوَّال[1] المجنونُ المُتَيَّمُ من بعيد
المجعّد الهائم حَنِيناً بصدره المنتفخ بالطّلاسم
يَدُه على مقدّمة خوذته، يثبّت عينَه ذات الحدقة ـ السَّهم
على حلَقات تَنْثيل، التي تشبه أمواجاً فِضّيةً في الزّحام.

تَنْثيل،
رأينا مداهنين كثيرين، فراشاتٍ مسافرة
تعودُ من سَهْرةِ الثريّا،
لكن لم تعد أيّةُ نظرةٍ من وجهكِ الذي يتوهّج ابتساماً
والذي ينحت أهدابَ النّار.
شبيهاً بالزّنبور الذي يعرقله تَحْتَ الحوض
نسغُ الدّالية المتخمّر،
سأكسرُ من أجلكِ أعنّةَ ناقتي العجوز، خُذي الأعنّةَ

(١) ATTAWAL.



يا رقصةَ الحريقِ، أيّتها المرأةُ المنتصبة لهباً فارِعاً،
قبل أن تأخذ الدوّامةُ عكّازَ اللّأعودة
ويودع جبينَها على شُطآن المصبّ المقفرة
قولي لنا من أيّة طِينةٍ عُجنَ هذا العالم
ونحو أيّ عالمٍ تقودينا كمثلِ أوراقٍ هُجِرَتْ في الحَرُور[١].

طَوّالُ، أصْغِ جيّداً كيف يتَكسّر البرق
على أعصاب الصّاعقة وحطامِ النجوم
كثيراً قبل أن يَنْفلِقَ البذار
وُلِدتْ في المشرق جمرةٌ من انقصافِ الصّوان على صَريفِ النّهار والليل
حينذاك انْضمّتِ المشيمةُ إلى أغصان عُنّابٍ[٢] الانفصال
وتَزوّجت الرّيح الصّمتَ من جديد.

---

(١) L'HARMATTAN.

(٢) تمثل شجرة العناب في مخيلة الطّوارق، شجرة كونية ترمز إلى الصلة بين العالم المحسوس والعالم غير المرئي، وفي الوقت نفسه، إلى حدود هذه الصلة.

إثْر ذلك ذَرفت السماء الحسودَةُ دموعَها على جَمال الأرض
انبثقَتْ من الوحل بذرةٌ، وبدأتْ العنكبوت تنسجُ الكفن
غَنَّى الجدجدُ بصوتٍ صاحبٍ أسكره الصَّمغُ الشَّمسي
وغَلَّفتِ الكلمةُ الحركة،
مُذاكَ، العالَمُ ازدحامٌ ومَحْشَرُ بَشَرٍ في الضّباب.

تَنْثيل، أيّة حدقة ستكشف عن الجوهرة
التي تكمنُ في رَحِمِ السرّ؟

ليلُ عَدم **الطَّوّالُ** وما يهمّ الشقُّ الذي منه ستهبّ الريح
الجسمُ الذي داعبَ رشاقةَ الخطوط وانحناءها.
في أقطابِ الوجودِ السّبعة، أعمدةِ التوجّه، انحنى
قوساً ليّنةً تُعانِق علاماتِ رحيلها
سَأَلْتَهمُ شريطَ الذاكرة
أنا لغةُ اللّهيب والنّفَسُ المتأصِّلُ في حركة الكون.

يقفز **الطّوّالُ** إلى الأرض ويتقدَّم خارج الجمهور
بخطواتٍ احتفاليّة يَبسطُ ذيلَ ردائه
ويتفرّس في رداءِ النّشيد الملحمي

أنتِ يا عُنقَ الرشأ الجامح
توقّفي عن حَسدِ فينوس بكلماتكِ المسمومة
تُويجاتُ البَنْج البيضاء، الجذورُ العميقة ذات الأغصان السماوية
الكونُ كلّه يترنّح وراء خطاكِ
التي تبذر الفوضى في الشّرايينِ قلوبِ الصوّان

أهاها هاه
ضَحِكَ يتعثر بِنَوْمِ الأَصْداءِ وتصلّب الفخّارِ
بِحزامها تلفّ تنّوراتِها الزُّرقَ والبيض، قوسَ قزحٍ من الحرير
ويدين تُعَسْكِرانِ حول أَرْدافِها
ما هذه الحُمّى من الأصوات ركامِ التّشابيه
الحرباء المُجْهَضة أمامَ الصّمت الجامد؟
لحماً وعظماً أَبحثُ عن اللّوزة التي ستستقبل حَرْبةَ صراخي
آمركُم يا حَشْدَ المسيرة يا أطفالَ عبقريّةٍ تائهة،
مَنْفيِّينَ في دُوارِ الآفاق، آمركم أَلّا تَعودُوا إلى الوراء
الأَرَضَةُ تَبْني فوقَ مهدها والامبراطوريّة تنهار طامِسةً البئر
شُدّوا أحزمتكم وسُيورَكم، أَطِيلُوا اللُّجُمَ
الطّريقُ حَبْلٌ بلا نِهاية، والشّوطُ نَقْرةٌ قصيرة
قوانينُ الصّحراء سيفٌ صارمٌ يعرّي كلّ فظاظةٍ ويَمْحُوها
عامِلًا لكي يتوطَّد

لا تَعُدْ، طَوّالُ، أبداً إلى السّاعة الرّملية
عندما تَضَعُ السّرعوفة الدّينية على ضحيّتِها شفرةً قاطعة
من يقدر أن يوفِّق بين النَّفس والمُداعَبة إن لم يكن رابِطُ النّار
الحرب تحتدم، طَوّالُ، والوَيلُ ليدٍ تَطعنُ الفولاذَ الذي يَرْشَحُ عرقاً

عندما يصفرُ لهيبُ الانجذاب يأخذُ حتّى الأولاد قميصَ الجُذْوة
ويمضون إلى نَخيل المجرّة
ذَرارِيحُ[1] غاضبة تمضغ الحبر والأحلام الملطّخة
قِطعُ مرايا نظراتٌ هاذيةٌ للعطش القديم

(١) جنس من الحشرات، واحدتها ذُرّاح.

لطمةُ العدَم جمعت الخيطَ واللآلىءَ والخرَز
لِطَوْقِ أعراسِ اليمامة
التي أكملت الآنَ طلاقَها

الرّيشةُ المُسْترخِيةُ تَترجرجُ فوقَ السّهل المتحجّر
من أجل تَنْظيم الأطراف الماكرة للمثلّث المثقوبِ البالي
تفكّك الماضي والحاضر والمستقبل
فيما وراء التخوم التي تفصلُ لهيب المحسوس وحريقَ اللاّمرئي
النّظرة تنطفىء والسّمع يَرْتمي في هاوية الصمت
الكلمةُ تتراجَعُ لكي تُفسح المكانَ للحركة التي تُرمِّم البداهة
وكتابَةُ الأثَرِ تلوحُ في علاماتِ غيابٍ رعناء
وشاماتٍ منثورة فوق الصحراء.

انقلبَ الهَيكلُ تحتَ ظلّه
وعقلي يتفتّت في ألَف لِبْدةٍ يندُفُها الجنون
هكذا بين الدُّوارِ والمَهْوى
وجدت ثنايا التّنانير، والجدائلُ السّمر، والحلقاتُ الفضّية
إيقاعَ الانجذابِ وتحليقَه.

كِسَرُ آنيةٍ قديمة، هياكلُ مدُنٍ، جذوعُ أشجارٍ، عُقَدُ قُشُورٍ
يَطْويها المحيطُ المحرق
وضِدّ ريحِ الرّمل، تَصْطدِمُ سفينةُ اللّيل
بقطعان الكُثْبانِ التّائهة.
فجأةً، صوتُ حنجرةٍ خشنة، صوتُ رَعْدٍ
يتخلّص من أليافِ الصّمت.

آرعالاك آنكارت(١)، انهضوا أيها الشُّجعان
الفجرُ يتبدَّد على أغصانِ النهار
ورملُ اللّيل ينهار فوق جرائمه
والعالم يَهْوي على قفاه.

جناحُ الزّمن يرفرفُ والأرض والسماوات في صمت
تُصغي إلى النّحيب العتيق
دموعٌ متحجّرة تُولَدُ من رِئة الصَّدى
وتموتُ في أُذُن الفراغ

أيّها الدّيك يا سيّد السّاعة الرّملية
لماذا هذه الرّغوة الرّوحية تغذّي النّار دائماً؟

أيّها الجدجدُ السكران، الجدجدُ البريء
مهماز المَنْفى يطلق العنان للحصان ـ الإعصار
لا شيء يبقى ـ لا الرّاحة ولا النّوم.

فَلْنَرْكب البَرق لكي نُدرِك الصّاعقة.

خواد
(إكس ـ إن ـ بروفانس، فرنسا)

(نقلت القصيدة إلى العربية:
عائدة أسمر)

---

(١) AR'ALAK ENKART، تعني في لغة الطوارق: «انهضوا أيها الشجعان».

محمد بنيس

المكان الوثني

1.
ها أنتَ تبعُدُ في صباحاتِ الترابْ
تجتازُ من حجرٍ
إلى رَملٍ تشرّبَ مِلْح ليلِه
الكتومةِ
تتبعُ الهبّاتِ نحْو شقوقِ معقَدِها
هُنَا
تنسى ظِلاَلاً ساقطاتٍ بانحناءٍ فاترٍ
أوراقَ دَاليةٍ منقطةً بصفرتها
تحاذِي خطَّ ألوانٍ
لتبلغ ردهةَ
النسيانِ
أو
جهةً مهجّجةً برائحة الصخورِ
تفاجِيء صوتَك الشفقيَّ
ينهضُ

قطعةً أُولى
ودامية
لتلتقيَ الحجارةُ
بانسلالِ الضوءِ
حيثُ
مسالك من عهدكَ الوثنيّ
تنشأُ لن
تهددَ هجعةً
أنْفاسَ
منْ عبروا.

(1988.5.26)

.2
أهلاً بهذا الصخر يثبتُ سكرةً
أو ينشُر الحُمّى
أهلاً بعائلةٍ تؤاخِي العينَ بالهذيانْ
لو كانَ يعلمُ أنّهُ
سيطوفُ بيْن سقُوفِهِ
وشريعةِ البحْرِ
الوضيئةِ
لو تأكد أنّهُ
لمجازةِ الأنسابِ يذهبُ
لالتفافٍ هاربٍ
لكنتُ أتيتُ للموْتَى بأذكارِي
لقلتُ إذنْ
خَبيءُ الصوتِ أشياعي

سطرٌ تَوَالى فِي السُّطورِ
تفتّتُ ببياضِهِ
يغْوِي
نسيجاً هاذِياً
والميتونَ توحّدُوا
في ليلةٍ بحْريّةٍ
وتقاسَمُوا
برْدَ الظلامِ.

(1988. 6.1)

3 .

هو الحجَرُ البعيدُ يُضوِّىءُ الأعيادَ
أسمعُ همهماتٍ
من بدايَتِهَا
ترافِقُ مجْدَ محْوِ بدايةٍ
ولسامقاتِ النخْلِ أتركُ
سادِراً
وجْهِي
أرَى موجاتِ هذا البحْرِ
تصعدُ من مغاربِهَا
لتحشُرَ هدأةَ الغُنبَازِ في رحِمِ الأبَدْ
رملٌ
هنالِكَ يسْتَوِي تِلًّا
أحدِّدُ شكلهُ
بِفراغِهِ
دمليجُ سيّدةٍ

يواصِلُ لحظةَ اللمعانِ
بيْنَ
حجارةٍ
وحجارةٍ
صرخاتُ أطفالٍ
تردّدُ
رقصةَ الموتَى.

(1988.6.6)

.4
لغةٌ على عرصاتِ هذَا الصخْرِ
تشرعُ في انعطافتِهَا
لا يسرقُ المتوحّدُونَ عزلتَهُمْ
بها يتسلّمُون مراقيَ الأمواجِ
في سِرٍّ خفيضٍ
ينحنُونَ
كأنّهُمْ
في غفْوَةِ الأوقاتِ
ينتسبُونَ للأمواجِ في أقْصَى مدائِجِهَا
عند انشدادِ الصوتِ
للجسَدِ المطعَّم
بالرياحِ
وبانشطاراتِ الصباحِ على وجُوهِ الراحلينَ
من حَالٍ إلى نَفسٍ
ومن نفَسٍ إلى حالٍ
هنالِكَ وشوشاتٌ

عابراتٌ
تنثُرُ البجَعَ المعبّأ بِالهُدُونِ
إلى الهدُونِ
مسافةً شمسيّةً
تختطُّ
رائحةَ السلالاتِ
القديمةِ
في مُؤالفةِ العبورْ

(1988.7.9)

.5
بلَلٌ من النيرانِ
مرتحِلٌ
إلى الأعْضَاءِ
ينفذُ شفرةً
ويداكَ
مثبَّتتان فِي شِقٍّ الفراغِ
تصدّعتْ أرجاءُ هذَا الورْدِ
في رئتيْكَ
لا تقصُصْ على أحدٍ خواتمَك احتمِلْ جمرَ التعلّقِ
باستِلاَمِ البحْرِ
تلْكَ مراكِبٌ ولكَ القريبُ
منَ الحجارةِ والجذوعِ الباقياتِ
يكونُ أوّلُكَ الرحيلُ
لمنتَهى الأنْخابِ
يمكنُ أنْ تجففَ ما تعفّن

من هوَاءِ الجالسينَ
على الكراسِي
يدفعُونَ كلامهُمْ
لمرَاقِدِ الأنْفَاسِ
ثانيةً
فثانيةً
يشعُّ الأرخَبيلُ
ارحَلْ
لنارِكَ
أولبحرِكَ
أنْتَ منذُ الآنَ
تغْشَى سُلوً
ويداكَ
تشربُ لعنةً
هيّىءْ رحيلَكَ
لاحتضَانِ
دمٍ
يُوَسْوِسُهُ هسيسٌ ناضِجٌ
واترك
على الأحجارِ
مرثيةً بها يتجاوبُ الغرْقَى .

6.
يستَيْقِظُونَ والغيْمَاتُ
سُجفٌ

منفوشةٌ
تمرُّ فوق جنباتِ وسطوحِ الخزِّ
هَا هِيَ المَرَاقِبُ العتيقَةُ
ارتختْ
على الصخُورِ مُسْنداتٍ
كانَ هذا الولَدُ الوسيمُ
يَحْمِلُ جِداراً من نبيذٍ
كلُّ شيْءٍ جاهِزٌ
عِمَامةٌ من الكتَّانِ
مذبَحٌ
وشمعدَانٌ من حِجارةٍ مغْسُولةٍ
بعْدَ قليلٍ
يفتَحُ التَّرْتِيلُ
بابَ قبّةٍ
والفتياتُ بالحنّاءِ
يقتحِمْنَ
عُنوةً
من يشتَهِينَ
قدماءُ
يحلقُونَ
ربّمَا
يمسّدُونَ شعرهُمْ
ويضحكُونَ
لم أميِّزْ بينهُم وجْهِي
لعلّني هناكَ

٩٤ ـ مواقف

أنتهِي
ليدها
وأرمقُ الأمواجَ
ترفع ستاراً
من
رذاذٍ
وتغيبْ

(1988.7.13)

محمد بنيس
(المغرب)

شهرزاد قاسم حسن

الموسيقى، الثقافة، المجتمع

مواقف: يندرُ في مجتمعاتنا العربية التطرق إلىٰ الموسيقىٰ وإلى الأغنية بوصفهما مساهمة ثقافية حضارية شأنهما في ذلك شأن الشعر والفنون التشكيلية على سبيل المثال. وهذا التمييز الذي تُخَصُّ به الموسيقىٰ العربية والأغانيٰ يضعها بمعزل عن حركة النشاط الثقافي كما يمارسه أصحاب الثقافة والفكر حيث تمتلىء صفحات المجلات بالبحوث التي تتناول الشعر والفنون التشكيلية بعامّةٍ لتدرس مساهمتها ودورها في العملية الثقافية والحضارية، إلاّ الموسيقىٰ تبقىٰ مقتصرة علىٰ المجلات والمعاهد والفرق المخصصة لها. والغريب في الأمر أن البلدان العربية كلها تلتقي في هذه الصفة في علاقتها مع نتاجاتها الموسيقية.

تُرىٰ هل أن السبب في ذلك يرجع إلى أن النظرة إلىٰ النتاج الموسيقي ما زالت مرتبطة بالاستهلاك الآني الترفيهي، وأننا ما زلنا لا نُحسنُ استخلاص الأبعاد الحضارية والفكرية من النتاج الموسيقي؛ بعبارة أخرىٰ؛ هل أن الهوّة القائمة بين واقع المجتمع العربي والنخبة الثقافية الفكرية فيه تنعكس بأسوأ أحوالها على العلاقة مع الموسيقىٰ؟

ش ق ح: أنت تميز في سؤالك بين الموسيقىٰ والأغنية؛ أي أنك تلخص محتوىٰ الموسيقىٰ العربية في شيئين، أحدهما، الأغنية في حين أنها ليست إلا إحدى صيغ الغناء حيث تغمرُ أنواع الغناء الأخرى الثقافة الموسيقية العربية شعبيةً كانت أم مدينية. ولا أعتقد أن إشكالية مثل هذا السؤال هي ذات طبيعة إصطلاحية بل إنها إشكالية تحمل في طياتها كل حالات انعدام التواصل بين ما تسميه بالمثقف العربي (وأنا أستعمل هذه الكلمة بكل تحفظ لأنها في المجتمعات العربية تطلق على خريجي الجامعات ثم على المهتمين بشؤون الأدب) وبين أكثر الفنون ارتباطاً بحميمية الشعب وأحاسيسه.

ولو بقينا على الصعيد الاصطلاحي فقد يكون مجدياً الإشارة إلىٰ أن الثقافة التقليدية تميز بين الموسيقىٰ التي يقصد بها كل أشكال الأداء الدنيوي وبين فنون اللحن والتنغيم الدينية أو تلك التي تُستلهم في المناسبات الدينية. وهذه الفنون النغمية لا تسمىٰ بالموسيقىٰ بل تعرف بأسمائها رغم أن المادة المستعملة فيها وأصولها تلزم الباحث في علم الموسيقىٰ على تصنيفها كموسيقىٰ ومن ثَمّ استخدام الاصطلاح الموسيقي بشكله الموسّع ليشمل الظاهرة الدينية والدنيوية. قبل بضع سنوات تطرقت الباحثة المرحومة لويس إبسن الفاروقي إلى هذه الإشكالية التي تطرحها الثقافة الإسلامية واقترحت مصطلح «هندسة الصوت» لتغطية تلك المساحة من التعبير الموسيقي الذي لا يُعترف به كموسيقىٰ.

أعود إلى سؤالك وأقول بأن هناك جانبين في موضوع علاقة المثقف بموسيقاه؛ الجانب التاريخي ـ الديني الذي قد يلقي بعض الضوء، لا كلّ الضوء، علىٰ حالة التناقض التي تعيشها حضارة كاملة إزاء موسيقاها والتي لا بدّ من أن تكون قد انسحبت علىٰ لا وعي المثقف. هذا التناقض يكمن في أن انتشار مفهوم تحريم الموسيقىٰ لم يمنع من إزدهار أعظم الأشكال الموسيقية الدينية والدنيوية في ظل هذه الحضارة. وفي الواقع إن هذا التحريم لا يرد في المصدرين الأساسيين اللذين يعتمد عليهما الإسلام: القرآن والأحاديث النبوية. فليس هناك في القرآن ما يشير إلىٰ تحريم الموسيقىٰ. أما الأحاديث النبوية فتعتمد في موقفها من الموسيقىٰ على سياق استخدامها ولم يظهر التشكيك في دور الموسيقىٰ إلا مع ظهور مدارس التفسير. وقد أثّرت مواقف علماء الدين، وهي تتّسم بالتناقض أيضاً في هذا الصدد، علىٰ تفكير الشعوب الإسلامية التي تحلل أحياناً الكلام المرتّل وتحرّم استخدام الآلة الموسيقية. وما هذا إلّا أحد الأمثلة..

لا أدري إذا كانت جذور هذا الإرث سبباً كافياً لتفسير موقف المجتمع المتناقض من هذا الفن وموقف المثقف الرافض عموماً له. كما يجب ألّا ننسىٰ بأن المثقف العربي وليد عصر انحطاط الحضارة العربية عاصر ما يسمىٰ حركة أُريد لها أن تكون نهضة للثقافة. فهو من ناحية يعيش علىٰ تمجيد إرث الماضي بصورة بُولِغَ فيها ومن ناحية أخرىٰ يرفض تبعات هذا الإرث في حياته المعاصرة. وهو في رفضه لواقعه ينظر إلى الحضارة الأوروبية ويقارن ثقافته بها. وإذا كان الفن التشكيلي أقرب إلى اهتمام المثقفين فلأنه أصلاً عندهم وليد جديد، وهو إبداع لا ينظر إليه كاستعادة تراث بقدر ما يُعدّ شكلاً جديداً من أشكال الفن. وإذا كنّا لا نستطيع أن ننكر دور الكلمة وأهميتها السّحرية في المجتمع العربي فإن الموسيقىٰ، على العكس من الكلمة، بعيدة عن تطلعات المثقف لأنها أكثر مواكبةً لتعبيرات الشعب، ولذلك فهي عند المثقف الجديد، شأنها شأن هذا الشعب، تعيش في حالة تخلف لا يصحّ الاعتماد عليها في بناء نهضة حضارية جديدة.

إن أشكال التعبير الموسيقي الرخيصة التي اجتاحت العواصم العربية في قرننا هذا والتي

أصبحت مرادفاً في أذهان الكثيرين للموسيقىٰ العربيّة لم يرُق لكبار مثقفي القرن من أمثال طه حسين وفؤاد زكريا وغيرهم من الذين كانوا يبحثون عن رفعة الفن مقارنين بين سموّ العواطف التي تثيرها عندهم الموسيقىٰ الغربية وبين بذاءة الأجواء العربية التي تؤدّىٰ فيها الموسيقىٰ كالكباريهات والأفلام التجارية الرخيصة. إلاّ أن هذا الجانب ذو طبيعة اجتماعية، تمسّ سياق الموسيقىٰ وتؤثّر على نوعها. ورغم أن الموسيقىٰ العربيّة غير معروفة عند المثقف الجديد فإنها كانت في حياة بعض الهواة المتنورين ومتعددي المعارف مصدراً أساسياً للمتعة والثقافة. إلاّ أن هذه الفئة من الناس تمثّل اليوم في العالم العربي جيلاً ينتمي إلى عالم في طريقه إلىٰ الاضمحلال.

يمكن تلخيص إشكالية الموسيقىٰ حالياً بأنها ذات علاقة بحركة تغيير المجتمع، وقد أبرزت اختيارات التحديث حدة الصراع بين الموسيقىٰ والمثقف بالرغم من أنها كما قلت، أكثر الفنون حسيّةً.

مواقف: إنطلاقاً من كونك باحثة إتنوميزوكولوجية (أو باحثة في علم موسيقىٰ الشعوب)، نودُّ أن نعرف كيف نقرأ ملامح مجتمع ما في موسيقاه؟

في كتابك [دور الآلات الموسيقية في المجتمع التقليدي في العراق تبدأين بعرض مفصل ودقيق لكل الآلات المعروفة وبالتالي إلى طريقة الأداء ومن ثم تتوصلين إلى نتائج سوسيولوجية أساسية في دراسة المجتمع العراقي وفهمه.

هذا النوع من الدراسات هو الآخر نادر في البحوث التي تنشر عن مجتمعاتنا العربية، في حين شاع النوع الآخر من البحوث النظرية الذي يعتمد قبل كل شيء على المعطىٰ النظري في محاولة لتطبيقه أو حتىٰ فرضه كشكل فوقي علىٰ واقع اجتماعي معين.

إن علم الإتنولوجيا الذي اشتهر به العالم الفرنسي كلود ليفي شتراوس ما زالَ بعيداً عن متناول باحثينا ومفكرينا الذين يحاولون دراسة واقعنا العربي.

هل لهذه الظاهرة سبب محدد من وجهة نظرك؟

ش ق ح: الموسيقىٰ جزء من ثقافة المجتمع وفقاً للتعريف الأنثروبولوجي للثقافة، لا حسب التعريف الشائع لها. والتعريف الأنثروبولوجي ينظر للثقافة على أنها «مجموعة المعارف والمعتقدات والفنون والأخلاق والقوانين والعادات وغيرها من القابليّات التي اكتسبها الإنسان كعضو من أعضاء المجتمع» (تايلر). إن دراسة الموسيقىٰ وفق هذا المنظور تستدعي دراسة ثلاثة محاور: الموسيقىٰ نفسها من الناحية التنظيمية والتقنية والبنائية، ثم مجموعة المفاهيم الاجتماعية التي تتعلق بها، وأخيراً، سلوك المجتمع (خارج أطر المفاهيم

الواعية) إزاء الموسيقى والموسيقيين وسلوك الموسيقي كفرد في العائلة الاجتماعية. ولتداخل دراسة الموسيقىٰ مع دراسة المجتمع وفقاً لهذا المنظور، وبحكم إمتدادات العلوم الاجتماعية الحديثة في حقول بعضها بعضاً لا بدّ للباحث في الموسيقىٰ من أن يدخل في عالم القيم والعادات والأعراف والدين ونظم العائلة والاقتصاد وغيرها. ولأن الموسيقىٰ هي إحدى مكونات الثقافة التي يقوم عليها مجتمعٌ ما فإن قيام هذه العلاقة ـ بين المجتمع والموسيقىٰ ـ تتضمّن تأثير أحدهما على الآخر.

ضمن هذا التوجّه تقع دراستي عن الآلات الموسيقية والتي تجاوز عمرها العقد. لقد انطلقت من الأخذ بنظر الاعتبار قلّة المعلومات الميدانية المباشرة التي يعتمد عليها علمنا والتي تعرف بالمصدر الأساسي الذي يفوق في أهميته المصدر المثبت ولأن علم موسيقىٰ الشعوب يعتمد علىٰ المراقبة المباشرة من خلال الاشتراك مع الآخر وفهمه، فقد حدّدت عملي برصد ووصف ما هو موجود في العراق من الآلات التقليدية في السبعينات ضمن السياق الاجتماعي لها. وفي الواقع فإن اهتمامي بالسياق الاجتماعي للآلات في هذه الدراسة يفوق اهتمامي بالجوانب التقنية للصوت الذي يصدر عنها.

إن حداثة العمل الميداني في المنطقة العربية عموماً ومحدوديته في العراق هو الذي جعلني أصمّم دراستي لا للبرهنة على افتراضات مسبقة ولا لعرض نظريات اجتماعية أو إثنولوجية خاصة بل لمراقبة الواقع بكلّيته، واضعةً أمامي هَمّ جمع أكبر عدد ممكن من المعطيات الدقيقة. وإذا كان اعتماد منهج للبحث أمراً أساسياً فلا بد من أن أكون قد تأثرت بمنهجية علم الاتنوميزو ـ كولوجي (موسيقىٰ الشعوب) في السبعينات وهيمنة البنيوية. وعلى أيّ حال فأنا لا أؤمن بالدراسات التحليلية إذا ما جاءت سابقةً لأوانها وسابقةً لعمليات الرصد والوصف لأنها قد تشوّه الواقع بصورة نهائية وتعيق التوصل إلى فهم صحيح نتيجة التأثير الذي قد تمارسه على أي تحليل لاحق.

أنت تقول بأنّ هذا النوع من الدراسات نادر في البحوث التي تنشر في المجتمعات العربية، وتقول بأننا تعودنا علىٰ الانبهار بالنظريات الفوقية، وهذا كله صحيح. فالعلوم الاجتماعية في العالم العربي عموماً لا تبحث عن دراسة وتقييم الواقع المحلي، وأقصد العلوم الاجتماعية لأنني أضع عملي ضمن حقلها، وأنا أعرف عن أقسام خاصة بعلوم الاجتماع في جامعات عربيةٍ لا يُؤدّىٰ فيها أي نوع من البحث. فالباحث في العلوم الاجتماعية عندنا والحالة هذه يعتمد على النظريات الجاهزة وعلىٰ تجميع المعلومات من

المصادر العامة. هذا وترافق الظروف الاجتماعية السياسية غير المشجعة على العمل الميداني، هيمنة الاعتقاد بدونية المادة الشفاهيّة كمصدر أولي للمعلومات ممّا يقود إلى الاعتماد على المفاهيم العامّة المدوّنة. وبذلك ابتعدت العلوم الاجتماعية العربية عن منهجيات ومتطلبات البحث العلمي المعاصر في دراسة المجتمع...

هناك، بطبيعة الحال، نتاجات جـدّيّة تشذ عما أقول وتتمثل على سبيل المثال في بعض المطبوعات الصادرة في المغرب وفي مركز الدراسات العربية في بيروت.

وفي الواقع فإن الثقافة العربية الجديدة منها والقديمة قد ظلت فترة طويلة أسيرة الحالات الذهنية للكاتب وخصوصاً للأديب. وقد ظل هذا الأخير يمثل ولفترة طويلة، الطليعة الثقافية، وهي ظاهرة عرفتها أوربا إلى قبل فترة وجيزة حتىٰ صار الباحثون الاجتماعيون، وعلماء اللغة والمنظّرون هم ممثلو الثقافة بأوسع أشكالها، ممّا أدى إلى ظهور نمط معين من الأدباء الذين لا يكتفون بالاعتماد علىٰ موهبتهم فقط بل يلجأون إلى بناء فكري ثقافي ويتوغّلون في فهم المجتمع والحضارة. وأمثالهم في المجتمع العربي قليلون أبرزهم عبد الرحمن منيف وجبرا ابراهيم جبرا وأدونيس. يمثل هؤلاء التوجّه الجديد المتوخىٰ في عالمنا العربي الذي يربط بين الثقافة والإبداع. ورغم وجود نتاجات عربية في العلوم الاجتماعية كما قلت في المغرب ولبنان فإن علم الانتروبولوجيا أو الاثنولوجيا ما زال منحسراً في هذه الدراسات. ولعل ذلك يعود إلى أن ولادة هذا العلم قد تمت تحت راية الكولونيالية بالرغم من أن أعمال المعاصرين في الانتروبـولجيا قـد فقدت تـوجهها الاستشراقي وأضفت عليه الكثير من الجوانب التحليلية وتعدد الموضوعات المتداخلة، حتىٰ صار هذا العلم اليوم أحدَ العلوم الأساسية التي تؤثر في مجرىٰ التاريخ لما تهيّئهُ له من مادة أساسيّة. وحتىٰ ضمن هذا الإطار تبقىٰ الموسيقىٰ بدون موقع في عالمنا العربي إذ لم يُعترف بها بعد بوصفها فرعاً من فروع المعرفة والتعبير الاجتماعي.

مواقف: هل هناك فرق في علاقة المجتمعات البدائية أو ما يسمىٰ بـ«بلدان العالم الثالث» بالموسيقىٰ بالقياس إلى علاقة المجتمعات المتطورة، كما تُعرف في المصطلح الجديد، بها؟

وهل يمكن أن نتحدث عن موسيقىٰ بدائية وموسيقىٰ حضارية؟ فعلىٰ سبيل المثال، هناك من يقول إنه لا توجد بدائية ولا حضارية في الشعر. هناك الشعر واللاّشعر. وإن الشعر المظليم من بابل يبقىٰ حتىٰ اليوم!

ش ق ح: نحن، في الموسيقىٰ، لم نعد نسمع كلمة بدائي التي شاع إستعمالها في

الخمسينات والستينات في الأبحاث الأولىٰ للاثنوميزوكولوجي. وأصبحنا نستعيض عنها بكلمة: التقليدي، التي تعبر بشكل أدق عن الموسيقىٰ في العالم اللاّأوربي. وإذا ما ورد استخدام هذه الكلمة في الكتاب الأخير لليفي شتراوس فلأنه أراد أن يقول بأن المجتمعات البدائية هي المجتمعات التي تتمنىٰ أن تبقىٰ علىٰ الحالة التي أوجدها عليها أسلافُها سلوكاً وفكراً ومكاناً. وهي بهذا تعيش وهم إمكانية الهروب من التاريخ. وما عدا استخدام كلمة «بدائي» في مثل هذا السياق فإن الثقافة الأوربيّة المعاصرة لم تعد تجرؤ علىٰ استخدامها لما يمكن أن تتضمنه من تقييمٍ فوقي يأتي كنتيجة لمقارنتها مع المجتمعات الأوربية. فالبدائية نسبية وقد تكون بدائية تكنولوجية فالمجتمعات البدائية تكنولوجيّاً قد تمتلك درجة كبيرة من التقدّم في السلوك الاجتماعي والعاطفي وكذلك قد تمتلك الحكمة والمهارات اليدوية والفنية. وبهذا المعنىٰ كما هو الحال في الشعر لا توجد موسيقى بدائية وأخرى غير بدائية. هناك موسيقىٰ جميلة أصيلة وكبيرة وأخرىٰ تفتقد هذه الصفات. وفي المجتمعات العربية تبنىٰ بعض الموسيقيين العرب وبعض المثقفين مفهوم البدائية الذي يتطابق هنا مع مفهوم الكمّ في العناصر الموسيقية. فالموسيقي العربي في المدن الكبيرة غالباً ما يعتقد بأن التطور مرتبطٌ بزيادة المواد الداخلة في البناء الموسيقي ونحن نعرف ما آلت إليه هذه النظرية عند التطبيق؛ فهل يمكن لنا أن نقر بأن سمفونية ألّفها أحد العرب هي أكثر تطوّراً، بالمعنىٰ الفني، من النَّوْبَة المغربيّة أو من المقام العراقي؟ وهنا تحضرني بعض المفاهيم المنتشرة لدى طلبة الفنون المسرحية في الأكاديميات العربية، الذين يعتقدون بأن تطور المسرح يرتبط بتوفّر الإمكانات التقنية، لا بالممثل الجيد وحده.

مواقف: ماذا نعني بالتسمية المعروفة الموسيقىٰ الشرقية؟

ش ق ح: الموسيقىٰ الشرقية اصطلاح عريض وعام يستخدم لتحديد التّمايُز والاختلاف مع الموسيقىٰ الغربية. وبهذا المعنىٰ بالذات يشيع استخدام هذا الاصطلاح في البلاد العربية للإشارة، في آنٍ، إلى كل من الموسيقىٰ العربية وغير العربية من الموسيقىٰ الشرقية. ورغم أن تحديد ما يقصد بالشرقية مفقود هنا فإننا نعرف بأن المقصود بالشّرق هو منطقة الثقافة الإسلامية ولا يدخل فيها الشرق الأقصىٰ واليابان. وفي الواقع أن موسيقىٰ هذه المنطقة تنتمي إلى عائلة ثقافية واحدة تعتمد أساساً على الصوت البشري قبل الآلة وعلىٰ أحاديّة الصوت مع نَوْعٍ من التعدديّة التي لا تدخل في مفهوم الهارموني أو الكنترابنت الغربي أي أشكال تعدديّة الأصوات في الموسيقىٰ الغربية. والموسيقىٰ في هذه المنطقة

تعتمد على الأداء وهي نتيجة له إلى درجة أن أهميتها لا تكمن في بنائها أو أصالة تأليفها بقدر ما تكمن في أهميّة تأثيرها على المستمع من خلال الأداء.

وعائلة المنطقة العربية ـ الإسلامية في الموسيقىٰ تعتمد بصورة أساسية على مفهوم الإبداع الآني أو الإضافة الآنية على الأصل المعتمد وهو ما عرف عندنا مؤخراً بـ «الارتجال» وإن كانت الكلمة غير دقيقة. هذا إضافة إلى مفاهيم أخرى مشتركة بين هذه البلدان الشرقية ـ الإسلامية.

إن استخدام اصطلاح «الموسيقى الشرقية» وشيوعه عند الموسيقيين العرب، يعبِّران عن حقيقة تاريخية أخرى، وهي أن النظرية الموسيقية، فلسفتها ومفاهيمها الأساسية التي برزت من خلال مخطوطاتها، كانت مشتركة بين أقطار الثقافة الإسلامية، وذلك حتى ظهور المفاهيم القومية في أوائل هذا القرن والتي لم تصل إلى الموسيقىٰ إلاّ بصورة متأخرة جداً. فنحن يجب ألاّ ننسى أن لأقوام المنطقة، منطقة الحضارة الإسلامية من أتراك وفرس وشعوب بلاد آسيا الوسطى والهند الشمالية، تاريخاً مشتركاً مع العرب اتخذ شكله التعبيري تحت راية الثقافة الإسلامية كالإيديولوجية الثقافية الأساسيّة السائدة في العالم القديم في الفترة الواقعة بين العصور الوسطى في أوربا وبين عصر النهضة في أوروبا.

وما زال الكثير من الموسيقيين العرب يتحدثون عن الموسيقى الشرقية وهم يقصدون بها حصراً الموسيقىٰ العربية. حتىٰ أن الكثير من الكتب المؤلّفة في الموسيقىٰ العربية في قرننا هذا تحمل عنوان الموسيقىٰ الشرقية وأبرز مثل على ذلك كتابا: «الموسيقى الشرقية» لـ كامل الخلعي و «فلسفة الموسيقىٰ الشرقية» لـ ميخائيل الله ويروي وعشرات من الكتب الأخرى. وهذا يعبر عن حقيقة اشتراكنا مع الأقوام الشرقية التي جاورناها تاريخياً في الأسس الموسيقية، واختلافنا عنها في تفضيل العناصر وفي أولويّاتها وفي أساليب الأداء.

مواقف: الموسيقىٰ البحتة هي نوع خاص بالموسيقىٰ الغربية ممثلة بالصيغة السمفونية وهذا ينعدم وجوده في الموسيقىٰ الشرقية..

ش ق ح: الموسيقىٰ البحتة هي مبدئياً الموسيقىٰ التي لا تدعمها الكلمات. ولا يقتصر هذا النوع من الموسيقىٰ بالضرورة على الموسيقىٰ السّمفونية التي قد تكون أحد أشكال الموسيقىٰ البحتة. ومع ذلك فلا نستطيع أن نضع كافة القطع السمفونية في تصنيف الموسيقىٰ البحتة فهناك سمفونيات تصويرية وهناك سمفونيات دخل فيها استخدام النص كالسمفونية التاسعة لبتهوفن وعليه فإن الاختلاف الذي تشير إليه بين حضارتي الشرق

والغرب لا يكمن في وجود أو عدم وجود موسيقى بحتة. ويبدو لي أمراً بديهياً عدم وجود صيغة سمفونية في حضارة موسيقىٰ تختلف في مقوماتها الأساسية عن الموسيقىٰ الغربية. صحيح أن هناك بعض المؤلفين العرب الذين انتقلوا إلى التأليف السمفوني إلا أنهم تحولوا بذلك عن جماليات الموسيقى العربية وصيغها إلى صيغ مقتبسة نصاً من الغرب وتحوّلوا إلى كتابة وتقنية غربية خالصة قد تدخل فيها بعض «الشرقيات». ومن ناحية أخرى يمكن أن نتحدث عن وجود موسيقى بحتة عند العرب تكمن في التقاسيم الحرّة لكافة الآلات الموسيقية كالعود والكمان والقانون وغيرها.. فالموسيقى البحتة في العالم العربي - الإسلامي ذات علاقة بالتجريد، والتجريد من أبرز سمات الجماليات العربية الإسلامية. وحتىٰ في حالة وجود نصوص وأشعار تصاحب الموسيقى العربية، فليس من السهل الجزم بأن الموسيقى العربية خاضعة كلها للعروض، إضافة إلى وجود كثير من المقاطع في أداء الغناء العربي تُؤدّىٰ فيها كلمات وعبارات غير ذات معنى ولا علاقة لها بالنصّ. يمكن أن يدل هذا على الدور التجريدي أو المجرّد للموسيقى خارج دائرة الكلمات. بمعنىٰ آخر يمكن اعتبار الكثير من الموسيقىٰ العربية موسيقى بحتة.

مواقف: أنتِ حالياً تدرسين المقام العراقي وربما ستكون دراستُك الأولىٰ من نوعها نتيجة للأهمية التي تمنحينها لدراسة هذا اللون الموسيقي العراقي من جهة، وللمنهج الإتنولوجي الذي تعتمدينه في دراساتك عن الموسيقى والآلات من جهة أخرىٰ.

وهنا أودّ أن أعرف، على سبيل المثال، كيف صار المقام فنَّ المدينة الموسيقيّ في العراق؟ فنحن من خلال المقام نعرف بغداد بالذات لا العراق، لأنه فنها الغنائي الخاص وفيه مفاهيمها وحياتها الاجتماعية؟

ش ق ح: إنني أعتمد أولاً في دراستي عن المقام العراقي على الذين نذروا لهذا الفن حياتهم من المؤدين والمنظرين التقليديين وأذكر منهم **الحاج هاشم الرّجب** الذي أعدُّه أول منظر للمقام العراقي، **والشيخ جلال الحنفي**، أول من كتب عن المقام في الحياة الاجتماعية في بغداد. ثم هناك **باهر فائق** من كبار الهواة، **وشعوبي إبراهيم** وغيرهم.

فهؤلاء هم أول من اهتم بالمقام ولستُ أنا. إنهم مصدري الأساسي إلى جانب الموسيقى ذاتها. إلاّ أنني أختلف عنهم بكوني أهتمُ عموماً، كباحثة، بظاهرة الموسيقىٰ العربية في إختلافاتها وتشابهاتها رغم أن اهتمامي الأساسي ينصبّ على تقاليد وطني، العراق. ومن هنا وبحكم الضرورة فأنا أتبع منهجاً مختلفاً عن الدّارسين الأوّلين، وذلك

باعتمادي على الميدان والملاحظة والاستنتاج، انطلاقاً من معطيات الواقع الموسيقي وعلى ضوء منهجيات الاثنوميزوكولوجي وعلوم الاجتماع. وإذا كان هؤلاء الأساتذة الأولون يثبتون تجربتهم العملية التي مارسوها عن المقام فأنا أكثر منهم خارجيّة لأني لا أؤدي هذا الفن ولستُ من موقع الممارسة، سوى كوني هاويةً.

لا نعرف كيف صار المقام، ولا لماذا أصبح فن المدينة الموسيقيّ ولا ندري إلى أية فترة يرجع بالضبط؟ ورغم وجود بعض الافتراضات عن أصله وتاريخه، والتي يقدمها أهل المقام، فأنا شخصياً أرىٰ من خلال مقارنته بما يشبههُ من نماذج أخرى في العالم الإسلامي، وانطلاقاً من معطيات التاريخ السياسي والاجتماعي لمدينة بغداد، بأن رصيد المقامات العراقية (الذي يتكون من مجموعة من المقامات تصل إلى الخمسين مقاماً) قد تكون عبر الزمن وعلىٰ مدى فترة طويلة تميزت بالإضافات على المقام (أو بعكس ذلك باندثار بعض عناصره). وبحكم المركز الحضاري والسياسي والديني والتجاري لمدينة بغداد التي كانت ملتقى شعوب العالم القديم آنذاك بعد سقوط العاصمة في أيدي المغول في القرن الثالث عشر، فقد ساهمت الأقوام المتعددة التي استقرت في بغداد، لأحد الأسباب التي وردت، بإدخال تأثيرات موسيقية لغوية أو شكلية.

وفي بغداد، لقرون طويلة، اجتمعت وأثرت ثلاث ثقافات على بعضها بعضاً. وهي: العربية والتركية والفارسيّة.

والمقام العراقي، كما أعتقد، هو توليفة تجمع عناصر هذه الحضارات الإسلامية وغيرها من تلك التي تعاقبت علىٰ بغداد. المقام هو حصيلة تفاعل بينها، وهو يجمع بأقدار غير متساوية بين العناصر الشعبية المحلية العراقية التي يمكن أن تكون على درجة كبيرة من القدم، وبين العناصر العربية التي يعرفها العالم العربي بالإضافة إلى أخرى إسلامية غير عربية.. تفاعلت كلها في مدينة بغداد، مكوّنة ما يعرف اليوم بالطابع البغدادي. ومن المهمّ هنا أن أذكر بأن المقام فن ينظر إليه المجتمع العراقي باحترامٍ كبير ويُسمّىٰ مغنوه بـ «القراء» وليس بالمطربين أو المغنين كما يُقال الآن. وهو أمر ذو دلالة كبيرة بالنسبة للموسيقي. والمقام فنٌ يدخل في الطقوس الدينية ويدخل في تركيب الأذكار والمواليد النبوية وهي تُؤدّى في كلٍّ من المناسبات السعيدة والحزينة. ويستخدم المقام أيضاً للتمجيد من أعلىٰ المنائر. وبهذا سيكون من المشروع أن نتساءل إذا كان للمقام أصل ديني أم أن له أصلين متوازيين: دينياً ودنيوياً.

في الحياة الدنيوية يلتف حول المقام عشاقه الذين يعرفون بـ «عشاق المقام» وفي أدائه الدنيوي في البيوت والمقاهي يشترك مؤدّون من جميع الأديان التي سكنت العراق. وهو من أكثر أنواع الغناء العربي صعوبة وتعقيداً. ولذلك اقتصَرَ علىٰ الرجال ربّما لأنه يحتاج إلى تفرغ وتركيز كبيرين في تعلمه. أما اليوم فنحن نعاصر اضمحلال هذا الشكل، فالشيوخ بدأوا يتركون الحياة أما الشباب فقد جذبتهم سهولة الأغاني الحديثة التي تأتي لهم بالنفع المادي السريع بينما أداء المقام يتطلب سنواتٍ من التدريب. ومن المؤسف أن يعتقد بعض المثقفين العراقيين بأن المقام فنٌّ قديم يحتاج إلى تطوير وتغيير، وهم يقصدون بذلك ضرورة خضوعه للتغيّرات التي دخلت على الموسيقىٰ العربية كمصاحبة الآلات الغربية أو استخدام أساليب التأليف الأوروبي التي ترافق الغناء وهذه إشكالية الحداثة في الموسيقى العربية.

مواقف: كيف تتمثل الحداثة في الموسيقى العربية؟

ش ق ح: أخشى أننا لا نستطيع التحدث عن الجديد في الموسيقىٰ العربية، بطريقة التحدث نفسها عن الجديد في الأدب والمسرح فهذان الشكلان يعتمدان أصلاً على اللغة العربية وأصولها. وقد لا يسري التحديث فيها على أصول اللغة بل قد يؤدّي ذلك إلى استخدامها بشكلٍ جديد. والحداثة ليست حالة مطلقة بل هي حداثة بالنسبة لتقليدٍ ما ولتراث ما حتىٰ وإن جاءت رافضةً له. وقبل أن أعرض أنواع الحداثة في الموسيقىٰ العربية أريد أن أؤكد بأن كل التيّارات الكبيرة والشائعة في التجديد الموسيقي هي الآن في موقع أقرب إلى الفشل منها إلىٰ النجاح. أولاً بسبب أيديولوجية التحديث عند القائمين علىٰ الموسيقىٰ العربية، وثانياً لأن التحديث يتطلب معرفة دقيقة في التراث بالإضافة إلى متابعة لنموّ الموسيقىٰ في العالم ضمن سياقات متعدّدة. وهذه الشروط غير متوفرة في الوقت الحاضر في العالم العربي رغم توفر المواهب. وأحدُ التيارات التي تبحث عن الجديد هو تيار التأليف وفق النمط الغربي، ومؤلفوه عرب درسوا التأليف في معاهد الموسيقى والأكاديميات الغربية وتمكنوا من وضع صيغ غربية كالسوناتا والسمفونية وغيرها بعد تطعيمها بشيء من «الرّوح العربية» علىٰ الأغلب وفق طريقة إدخال بعض الألحان الشعبية، وهم بهذا يمثلون استمرارية للمدارس الأدبية الرومانطيقيّة القومية التي أدخلت الألحان المحلية علىٰ أساليب تأليف غربية. إن الإشكالية في مثل هذا التأليف هي في كونه ملزماً بحكم تقنية التأليف ذاته التي تعتمد الهارموني أو الكنتربنط ـ علىٰ استخدام المفردات الموسيقية للغة الغربيّة وحروفها الصوتية ومنطقها ولا علاقة صميمية وداخلية لها بـالموسيقى العربية. وبما

أن هذا النوع من الحداثة لا ينطلق عادة من أية معرفة كانت بالتراث والأصول، ففيه تكمن إشكالية غياب البحث عن التجديد كإضافة على اللغة الموسيقية العربية، ويأتي معظمها إضافةً أو تلويناً لنمط تأليف غربي. وقد أدىٰ هذا النقد الذي وُجه إلى أصحاب هذا التيار إلى بحث المؤلفين عن استعارات من الموسيقىٰ العربية علىٰ هيئة لحن جاهز، إيقاع معين أو سلّم مقام معين. ومن الصعب هنا الدخول في تفاصيل تقنية لشرح ما يطرأ بحكم الضرورة عند استعارة مقام وإدخاله في لغة غير لغتة يُلزم فيه المؤلف بإلغاء خصوصية هذا المقام. ومن السهل عند الاستماع إلى مثل هذه المؤلفات إدراك الهوة التي تفصل بين حقيقة اللحن أصلاً وتحوله بعد تطويعه. وأبرز مثل على هذا التطويع هو دعوة بعض المؤلفين العرب إلى ضرورة إلغاء ما يسمى بـ«ربع الصوت» عند التأليف لعدم إمكانية خضوعه للتأليف الهارموني. وهذه الحالة تشبه من ينادي بإلغاء حرف الضاد من اللغة العربية لصعوبة تطويعه مع التأليف الهارموني مثلاً.

ولا بدّ من الإشارة إلى بعض المحاولات التجريبية الفردية التي تتّسم بجدية البحث والتي يتميز بعضها بمحاولة استخدام الآلات الشّرقية استخداماً غربيّاً وبعضها الآخر يحاول أن يستخدم بعض ميزات الموسيقى الشرقية والعربية في تأليفات وضعت لآلة غربية أساساً. وهذه المحاولات تستحق أن تدرس إلاّ أنها ذات أثر ضعيف ومحدود، لأنها في نهاية المطاف تمس بجوهر اللغة الموسيقية العربية وبخصائصها.

والنوع الأكثر شيوعاً من التحديث يطرأ من منطق معاكس يعتمد على استعارة بعض عناصر الموسيقى الغربية وإدخالها وفق طريقة الكولاّج أو التلصيق على بعض أنواع الغناء العربي. فاستخدام الآلات الموسيقية الغربية بأعداد كبيرة لمصاحبة الغناء العربي والتغيير من طبيعة المصاحبة الموسيقية للغناء يُعَدّ عند الغالبية العظمى من الهواة وموسيقيي المدن تجديداً يواكب العصر، وقد دخل أولاً على الغناء المصري وتمثل في غناء أم كلثوم وعبد الوهاب في الستينات والسبعينات. وقد امتدّ تأثير هذا التيار إلى الكثير من المؤلفين والمقلدين في المنطقة الممتدة بين المغرب والعراق حتىٰ أبعد نقطة في الجزيرة العربية.

وهذا التيار الذي يسمى تجاوزاً بـ«التجديد» هو أسهل أنواع الاقتباس والتأثر المباشر والسّريع، لأنه يستعمل لغتين متوازيتين الواحدة منهما تقليدية تبرز في طبيعة الصوت والانتقالات الغنائية والأخرىٰ مقتبسة من مفهوم الأغنية الأوروبية السهلة الشائعة.

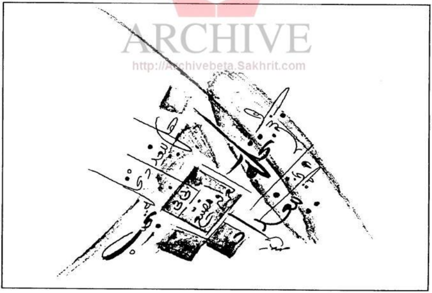
وفي العقد الأخير ظهر تيار آخر يطرأ فيه التجديد على النص الموسيقي نفسه ويتّسم

بإلغاء بعض المشخصات الأساسية للموسيقىٰ العربية كالارتجال والتصرّف الآنيّ باللحن ـ وهما من أبرز قيم الموسيقىٰ العربية وأكثرها حيوية وارتباطاً بخصائص هذه الموسيقىٰ ـ وتخفيف صعوبة الإيقاع العربي وتطويعه أحياناً وفق موازين مبسطة إضافةً إلى تجديد الفرقة الموسيقية بتضخيم حجمها والاهتمام المبالغ بدور الكورس على حساب المغني المنفرد الذي كانت تصحبه فرقة صغيرة.

وهناك بعض المحاولات الفردية الأكثر نجاحاً وقد يؤدي تراكمها إلى ظهور تيارات جديدة في التحديث وإلى طرح مشكلات التجديد طرحاً ذا معنىً، لأن حقيقة مشكلات الموسيقى العربية الراهنة التي تنعكس علىٰ جمالياتها الضعيفة نابعة أصلاً من فهم خاطىء لخصائصها وتقييم خاطىء لمشكلاتها. فلا محدودية الآلات التي تصاحب الغناء والارتجال والتصرف ولا اختلاف درجات السلم الموسيقي من بلد عربي إلى آخر ولا مسألة وجود ربع التون هي مشكلات حقيقية في الموسيقىٰ العربية، ولا حتىٰ موضوع التدوين الموسيقي. إلا أن هذه الموضوعات هي التي يثيرها الموسيقيون العرب كمشكلات أساسية وهم بذلك ينسون المسألة الثقافية الحضارية الأساسية التي تكمن وراء مثل هذه الاختيارات في التّشخيص.

محمد سعيد الصكار

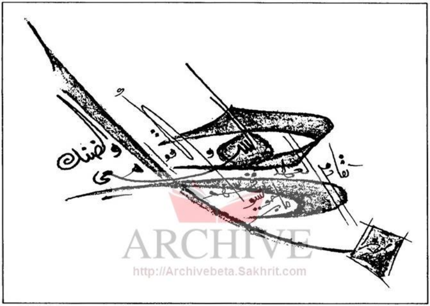
مراسلات عبد الحق البغدادي (١)



(١) فصل من كتاب «أيّام عبد الحقّ البغدادي».

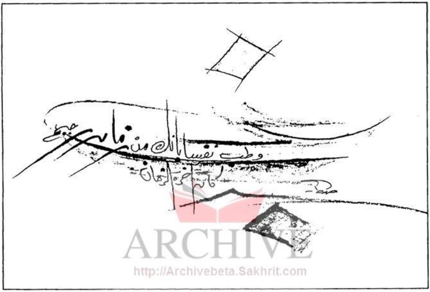
١ ـ بطاقة إلى مالك بن الريب

أَلاَ ليتَ شعري هل ببغدادَ نَخْلةٌ
تُجيب إِذَا أَعْيا المجيبَ ندائِيا
فقد غابَ أصحابي، وأوحشني السُّرى
وضَعْضَعَ آمالي اغترابٌ نَبا بِيا
أُقلِّب طَرْفي في الجرائد عَلّني
أرَى أَلقاً مِن فجر بغدادَ آتِيا
إنِ اللّهُ يُرْجعْني لبغدادَ أرْتمي
على تُرْبها أَسْتافُ فيه شَبابِيا
لَعَمْري لَئِن طَالت بباريسَ غُربتي
وآنستُ فيها كلَّ ما كنتُ هاوِيا
لأَعْلمُ أنّي في العِراقِ مضيَّعٌ
وَمُغْتَبِطٌ أنْ للعِراق مَآلِيا



٢ - بطاقة إلى أبي العلاء المعري

تقادَم العهدُ والأقوامُ ما بَرحوا
يَسوقهم لِلْيباب السّعيُ والضّنَكُ
وَهُم كعهدكَ، إذْ تَصفو مَعادنهم
فخيرُها بينَ ما تَحْظَى بهِ تَنَكُ.



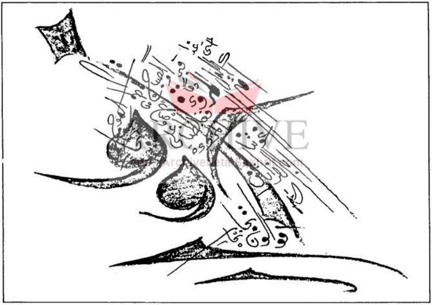
٣ ـ بطاقة إلى أبي الطيب المتنبي

أَعِدْ نظراً بما أبقيتَ فينا
مِن الغُرَرِ المحجّلةِ المعاني
فلسنا أهلَها، وكفاكَ مِنّا
مُنًى في أنْ «نسيرَ إلى الطّعانِ»
وطِبْ نفساً بأنّك مِن زمانٍ
رحيمٍ كانَ آخرةَ الزّمانِ .

٤ ـ بطاقة إلى أبي بكر بن العلاف

يا مَنْ بكى فَقْدَ هِرّهِ جَزعاً
نحنُ فَقدنا كواكبَ البلَدِ

لا أهلُنا كُوفِئوا بطيبتهم
ولا رُبانا عَزّت على أحدِ
وفخرُنا أنّنا ذَوُو مُثُلٍ
إذا ابْتُلِينا، مُتْنا مِن الجَلَدِ .



٥ ـ بطاقة إلى الجواهري

أبَا الفراتيْنِ هَل كانت مُكابَرةً
ألّا نُصدّقَ أنّ الدّهرَ أقَدارُ
وهل تَجاوَزَ قَدْر النَّفْس ذو ثقةٍ
منّا، وهل خَفّ في الميزانِ مِعْيارُ

أم المروءةُ أغوتْنا، فغالطَنا
على المروءة قوّالونَ تُجّارُ
حتّى غدا اللّيل قبراً، والصّباح دماً
وضاعَ في غمراتِ الموج بَحّارُ.

٦ ـ رسالة إلى أبي حيان التوحيدي

(اللّيلة الحادية والأربعون من الإمتاع والمؤانسة)

جرَى بيننا ليلةَ البارحة ذكرُ النَّفس وما تتأثّر به من ناحية العقل بالحيرة، ومن ناحية الجسد بالإنهاك، ومن ناحية الأفكار بالقمع، ومن ناحية الطّموح بالمُحَاصرة، ومن ناحية الكفاءات بالهجرة، وما يتركه ذلك وسواه على طبيعة الإنسان وسلوكه، وعلاقاته بالنّاس والطّبيعة. فطَالَ بنا الحديث وتشعَّب، وشرَّق بنا وغرَّب، فما أغنى عن شيءٍ، ولا أنقذ من حيرة. فطلبَ إليّ المؤلّف ـ أعزّه اللّه ـ أن أُدْلي بِدلْوي بين الدّلاءِ، فقلت:

إنّ شيخَنا أبَا عليٍّ الصبّاغ، قال:

إذا كانَ الموجودُ بالفعل غيرَ المرغوبِ بالإمْكانِ، والقائِمِ بالقوّةِ غيرَ المطلوب بالضّرورة، تَخَلْخَلَ مسار النّفس، واضطربَ إيقاعُها، واختلَّ التّوازنُ الذي هو شرط حركتها في المحيط الذي به تَتجوْهَر، وعلى أساسه تَتّسق، وإليه تَنْحو. فتراها حينذاك تَبْحث عن حيِّزٍ تَلْتَمّ فيهِ، وزاويةٍ تَرْتَكِنُ إليها، ونَبْعٍ ترتوي منه، فإنْ وجَدَت أنِست وطابَت، وسَلُسَتْ واسْتقرّت، وصَفَت طبيعتُها، واسْتَرْخَى عنانُها، ولاَنَ قيادُها. وإن لم تجد، خرجَت من المحسوسِ إلى المعقولِ، وَمِن الحيِّزِ إلى المُطلَق، ومن الواقع إلى الخيال، ومن بغدادَ إلى باريس، وَهَلُمّجراً.

وتكون قوّة نزوعها إلى الانفلات على قَدْر إحساسها بالحصار. فإنَّ النّفس إذا حُوصِرت بالمشاكل، وأُثْقِلتْ بالأعباء، وَاحْتَقَنتْ بالمرارَة، وَاخْتنقَت بِاللّوعة، خَرجت على الكينونة الطبيعيّة، وتجاوزت القدرة البشريّة، ولم تعد تنفع معها طاقة الاحتمال، وجَدوى

المعرفة، وتأصُّلُ اليقين، ورسوخ العقيدة. فهذه كلّها لا تُسْعِفُ، مجتمعةً، تلك النّفس بالخلاص، ولا تمنحها الأمنَ والسّلام.

وهنا العذابُ الأكبر، والجحيمُ الدنيويّ، واللّوعة التي ما بعدها لوعة، والوحشة التي لا تَعدِلُها وحشة، ولا عاصِمَ من نتائجِها إلا اللّه.

قال المؤلّف - أيّده اللّه بحسن توفيقه - هذا واللّهِ مَبحثٌ بعيدُ المَرْمى، عميق الغَوْر، بالغ الدّلالة. وأحسب أنّ شيخَنا أبَا حيّان التّوحيدي قد بلغَ من هذه اللّوعة حدّاً تعبت منه نفسه، فأحرقَ ما كتب ضَنّاً بهِ على من ليس أهلَه.

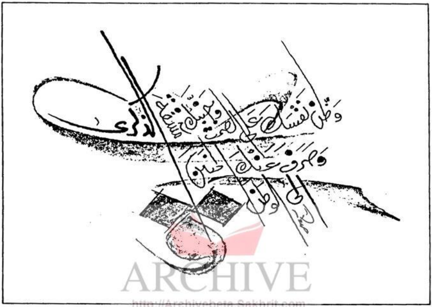
قلت: لو كان لشيخنا أبي حيّان - قدّس الله روحه - أن يرى في التّلفزيونِ أفواج النّاس التي تموت جوعاً في بلاد اللّه التي جَفّت أرضها وأمعاء أهلها، ورأى إلى دهاقنة المال في بلاد الغال، كيف يدلقون الحليب في المجاري، ويرمون أصناف الفاكهة في البراري، ضَنّاً بها عمن يحتاجها، وتخلّصاً من فائض النّعمة، والتماساً لتوازن العرض والطّلب، وحِرصاً على غلاء الأسعار، لاستعاذَ باللّه من جزَعٍ ألَمّ به، وَاسْتغفره من مَرارةٍ ملأت نفسه، أو ربّما جنَح به الجزع إلى مصيرٍ أخطر، ومآلٍ أنكر، فأحرقَ نفسه مع كتبه على طريقة البوذيّين.

قال المؤلّف: واللّه إنها لَنُذُر القيامة وعلامات السّاعة. ونحن نسأل اللّه حسن العاقبة.

هاتِ لنا شعراً يكون ملحةَ الوداع، فما عادت بي نفسٌ تحتمل المزيد.

قلتُ - قال أبو العلاء:

ولو أنّي حُبيتُ الخلدَ فَرْداً
لمَا أحببتُ في الخلد انفرادا
فلاَ هَطلَتْ عليَّ ولا بأرضي
سحائبُ ليس تنتظم البلادا.



٧ ـ رسالة إلى الجاحظ

أيّها الشيخ الجليل،

حيّاك اللّه وأفاءَ عليكَ من نعمته، ووطّنَ نفسَك على الصّمت، وجنّبكَ مشقّة الذكرى، وصرفَ عنكَ الحنينَ إلى الوطنِ، وعوّضَك عن التبصّر بأمور البشر، وأحوال المخلوقات، بالحُور العين، والكواعبِ الأتْراب.

ونسأله أن يهدينا إلى سبيلكَ، ويسبل علينا مِن فيضك، ويمنحنا لذّةَ المروءة، وفضيلة الصّبر، وكرامةَ التّواضع وعزّة النّفس، ويسعفنا على قولة الحقّ بدون محسّناتٍ بديعيّة وتَوْرياتٍ بلاغيّة، وشفراتٍ سريّة.

فواللّه إنّك لتضيعُ في ما نكتب ضياع النّاقة في الرّبع الخالي، أو ضياع الحقيقة في مجالس النّواب. فما أبقى لنا زماننا غير كلماتٍ ألفناها حتّى مَللناها، ولكنّاها حتّى مججناها. هذا على فَهاهَةٍ في اللّفظ، وركاكةٍ في المعنى، وقلّةٍ في الجَدْوى. ونحن

نفخُها كلّ يوم حتّى تورّمت وضاعت ملامحُها، ونَصلت ألوانُها، وتموّهَ شكلُها، وبَارَتْ حتى في سُوقِ «اللّنْكات».

وما عادَ بين ظهرانينا مَن نحمد لهم بلاغةَ القول، على سلامة الطويّة، وحسن التوسّل غير رجلٍ من قومنا مِن بادية الشّام يُدعى «غوّار الطوشة»..

ونحن نسأل اللّه أنْ يُرمدَ دونه العيون فلا تناله بسوء، حتّى يقضي اللّه أمراً كانَ مفعولاً مِن زمانٍ، وتأخّر لحكمةٍ إلّهيّة!

والسّلام.

محمد سعيد الصّكّار

(باريس)

اعتدال عثمان

الرقص والوشم

والقمر قدرناه منازل، منزل من بينها يطل على بحر ومحيط وسواحل، يستمد منها المخصب والماحل، وتستصحب القاطن والراحل، تقف عليها جبال أطلس حارسة. حومات وزنقات تفضي إلى بعضها. ساحات فائحة بروائح البهارات والشاي الأخضر بالنعناع، وعرق الكسكس وعطر الأركان ونسيم البحر المملح المحيط.

ساحة جامع الفنا. المرأة في زيها الوطني ملتفة بالبياض، منقبة حتى الفم. عيونها مكحولة بالشبق العتيق. في يديها أوراق اللعب.

«يا اللالة نشوف الحظّ».

الفتيات في أرديتهن اللازوردية. الشعر خصل رفيعة مضفورة، معقوصة على الجباه السمراء اللامعة، منسدلة على جانبي الوجه. تضوىء وتختفي في حلكة الجدائل نجوم خرز عذري ومحببات ودلايات فضية مستديرة، تحتجز تحت الأكسدة الكابية برق القمر.

تدق طبول إفريقية شمالية، ويعزف الوتر البربري، فإذا قرع السائل بسؤاله خزائن الصدور، انفتحت أبوابها، وانطلقت ألسنة الفتية القارعين بالنداء، تجيبه تلبية الصبايا البدويات البربريات.

«واضربْ على سرّ سرّ السرّ قفل حِجَى».

تهتز الصدور الصبية دلالاً وتدلها ودعوة. ترتعش حبات عقود الكهرمان الزعفران الذائب في كريات فضة، مموهة بنمنمة المينا، مزججة بألوان البحر والزرع وذرات الرمال.

حلقات التاريخ سلاسل متشابكة مغلقة على أسرارها الغائرة في الزمن والبدن. تطوق الأعناق بلفات محكمة، لاحتكاكها رنين كالأنين. تصطك أساور معاصم البنات السمر ويرتجف منهن الجسد، مقبلاً مدبراً مجذوباً برغبة العتق وكبح القيد الحلية. نجمة الصبح البربرية تتقد في المنتصف بفص حجر الدم. تتمايل على الصدور النافرة الشماء، أهلة لا حصر لها، تركت وشمها على الجسم والروح وغابت في الزمن.

يتقدم الفتى، فارعاً، عاقصاً يديه، مخفياً في طيات العباءة الفضفاضة وفي خزنة الصدر خنجراً. يعلو قرع الطبول.

واضرب على السرّ. . .

تتقدم الصبية، غصن بان مياس. تكشف وشم الأهلة وتحجبه بغير كلام، فكل خطاب حجاب إلا خطاب الوجد والوجدان.

ترنو وتغضي، يرتعش منها الوشم، يقول صامتاً: خذني بقوة.

الفتى ذاهل حائر مختلج.

«جهلت أمعنْ لدى أسرارنا النظرا».

الوشم المحجوب المكشوف يتقصّد بالنداء.

دعوناك فأخبر كل من رآه وحققه. وأمعن النظر فيه ودققه، أنه ختم على صدره، وبات له رانيا على قلبه، لا يفتح له باب، ولا يبدو لسره لباب. ولا ينبغي أن يقف على ذلك العلم المكنون، المنظور منه والمستور، إلا أصحابه الوارثون.

يفرد الفتى ساعديه. يظهر الخنجر، معقود المقبض بعقدة الوصال المؤجل. يتجه صوب الوشم القفل. يمتد من العقدة طرفا حبل المراودة، يلتفان حول عنق الفتى من وراء.

يقصر طرف الحبل إذ تجذبه الكف اليمنى، قابضة على الخنجر المشرع.

ينتفض بدن الصبية.

«هيهات هيهات لا كلّ فأطلبه».

تلقفت الخنجر اليد الأخرى. تجذب الحبل تجاهها، فينجذب متوترا.

تهم الصبية بالنكوص.

«ولا وحقّي طرف في العلا ظهَرا».

جن مقبض الخنجر بين الراحتين، يدنو ويبعد، يعلو ويهبط. يصّاعد قرع الطبول.

واضرب، اضرب على سرّ سرّ السرّ. . .

حد الخنجر المسنن اللماع يلامس أعلى الرقبة. حبات العقود تستجمع التئامها الأخير. تتأوه منفرطة. ينزلق الحد الجارح إلى الصدر. يشق الثوب اللازَوَرْد. يخز وشم الجلد النحاسي. تشتعل نجمة الصبح بسهام شمس مراكش الحمراء.

تبدل جمع القوم وتراً ممسوساً.

والرقص سهم

فصار خطاب السهم يسري إلى الوتر.

المرأة في ساحة الفنا تخلط أوراق اللعب.

«يا اللاّلة نشوف الحظ»

تتداخل البنات مع الأولاد والشُّيَّب والآسات وبهاليل الورق والأسماء المرقومة. تبسطها وتضمها. عينها عليَّ، تخاطبني بفن الغمز والألغاز، ألمح من تحت النقاب السميك عوارضها الذهبية، تتوهج بطرف من شمس مراكش الحمراء. تهمهم بكلمات كثيرة. لا أفهم. بسم الله. تمنحني البنت البتول. في يدها الولد، يقدح زناد الحظ والهوى المشبوب. والشائب في اليد الأخرى، يتوارى متربصا.

تخلط الأوراق بسرعة. تفردها كمروحة. رموزها منكفئة إلى أسفل، لا تبين. تمس يدي لأسحب منها ورقة. أحتار. يدها منقوشة بوشم الحناء، صفراء حمراء، قاتمة «الحنة يا الحنة يا قطر الندى».

حين لامستني تبادلنا الوشم وسر السر وقِرَ في صدري.

أقول: ـ في الجهل حيرة، وفي المعرفة حيرة.

على مقربة لاعب الثعابين، ينفخ مزماره، تطل رأس حية الصل من المخلاة. السقاء يدور بصلاصله. رأس الحية، وهج الحنة، عين المرأة، عين شمس مراكش الحمراء، أحدق فيها طويلاً، ينهار الصمت ما بيننا، وينهمر الزمن، آيات فسيفساء، متجاورة متلاحمة. رع آتوم، حية الصل تحيط بقرص الشمس المعبود من جانبيه، تتوج رأس الملك المؤله. والملك لمَّا زال ولا يزال مؤلها.

يدور السقاء بصلاصله. يروي العطاشى من ماء زمزم. ويدور الفتى في مركز الأرض، نوبي، مولوي، أمرد. يحكم على خصره النحيل تنورات السموات السبع. يدور ويدور على دق الدفوف. يمر عليه مقام ما لا يقال. يتزلزل، يذهل، يشحب. تتوالى على بشرته الداكنة الرائقة أنواع الصفات. وهو بين الصحو والسكر والذوق والمحق ومحق المحق وفناء العين وبقاء الحس، تنورة مَوَّاجة، منشورة إلى ما فوق الرأس، وواحدة محكمة على الخصر النحيل. دائرتان دوارتان تمحقان ألوان الطيف، بياض في بياض، ما بينهما بقعة سمراء يشفها الوجد، قصيدة نفرت من أصابع شاعر، وجود راقص وإيقاعات، واضرب على السر، ونحن في ساحة الغوري، وكأنما الطير منا فوق أرؤسنا، والجسم قد صار وشما للروح، همزة وصل بين دائرة الأرض ودائرة السماء.

ينقض الطير على الوشم.

وحين دعاه شيخه الحارس، أبو الحسن الجارح في ليلة قمراء إلى دخول الحمام، كان هو تواقاً لذلك. فلما وصلا، جعل الشيخ الشراشف البيضاء حذاه. واستدعى المريدين، وأخذ يعري واحداً واحداً من ثيابه، يرديه بشرشف ويؤزره بآخر. ثم فعل بالفتى مثل ذلك وبنفسه. وكانت مسبعة، إذ بات الفتى في جنة عالية قطوفها دانية.

«لا علم لا عين لا إحساس يُدركنا».

وفي الصباح وجد الشيخ قتيلاً في الحمام، وقيل مات غريقاً في ماء المحبة.

وكان الفتى قد بلغ منتهاه. وبلغ دوي الطبول ذروته. وانغرس نصل الخنجر في الصدر العاري الموشوم.

«لا عَقْل لا جمع لا تفريق لا غِيرا»

تفتّقت زهرة الدم.

وكنت أسمع صوتاً من مهامه الدروب يقول:

«عندما يسطع نور المستنيرين
سترافق روحي أوزوريس
وسأتقمص الصقر المجنح
وسأخرج إلى الأرض
وأفتح الجحيم
لكي أرى شمس الوجود من جديد»

وكنت في ساحة جامع الفنا، أمد الطرف فأجد الغوري قريباً من صومعة الكتبية ومأذنة الحسين والقبة الزهراء. وصدى الدويّ لمّا زال ولا يزال يصم أذنيّ.

«واضرب على سِرّ سرّ السرِ قفلَ حِجّى»

. . . . . . انفتحا.

تفتقت زهرة الدم بين القصرين النهدين وفي قبة المنتهى وفي عين الشمس.

اعتدال عثمان

(القاهرة)

محمد سليمان

فضاءات

بين الجثث الملقاة على أرصفة المقهى
يقعد رجلٌ . . .
يتحسَّسُ أضواءَ السُّفن الطافيةِ على الأسْفلتِ
سليمانُ الباشا يتأفّف في الميدانِ
أصابعُهُ تتشقّقُ
عصفورٌ يخطف لؤلؤتيهِ، غرابٌ يكسوهُ . .
وحَول الجسَد النابت في الأسْمنتِ مفاتيحٌ للقلعة،
هل تنفرط الغيمة؟
تغسلُهُ
أم يدخل وكر الجثث يُعِدّ شراباً
يتقاسم والرجل الجالسَ في الزاويةِ الشرقيّة حزنَ الكأس،
وصمتاً مخلوطاً باليأس
أيعرف هذا الرجل مواعيد العشّاق . . ؟
أيعرف سمّ الغربةِ
أم يتآكل حين يمرّ الماءُ على قدميه،
فيصبح لوناً من ألوان الطيفِ

أيعرف كيف انحدر الضيفُ
تدثر بالتاريخ وجمّل نافذتيه بأعواد البوصِ ولفّات الكتانِ،
وسافر.. حطَّ على قاعدةٍ
يرقب جثثاً حول الهرم وتحت الماء،
ورجلاً يحمل دِلْتاهُ ويقعدُ
هل نهرٌ يقعد؟
يفتح دُكّاناً ويتاجر في أشياء الناس،
أيعبر حدّ الملح ويقتلع الصفْرةَ من أطراف الأرض،
ويلبسها قُبّعةً.. ؟
أم يتجوّلُ.. يوقظ جذراً مطموراً في الحزنِ،
وأبراجاً نائمةً
ونساءً يتوهمن الخضرة والأنهارَ..،
يلدن ولا يذكرنَ،
وأطفالاً كالحشراتِ يبيعون الفاقة
ماءَ الكعبةِ والأفيونَ،
أيقرأ هذا الرجل عيون الماء ؟
يُطارِد أشباحاً تتجول في غرفتهِ
أم يتثاءبُ، يدخل ذاتاً مترعةً بالهوْلِ وناراً غامضةً
هذا شجرٌ..
ثوبٌ من أثواب الربّ. وهذا قنديلٌ
وسليمان يُقطّع كعكتَهُ ويبعثر في الميدانِ
ولا يتذكر بهْوَ الخمر وأروقة التعذيب،
ولا يتذكّرُ ـ رايته الأولى قريتَهُ
وصليباً محْفوراً تحت الثّدي،
قميصاً وقراصنةً وبحاراً تتقاتل في الأطرافِ

فيعدو مثل شعاعٍ . . .
يبحث عن مملكةٍ غارقةٍ في الطّمْي،
ويُلقي قُبّعةً في الأبيضِ خلف السّفن المعْطوبةِ،
يُلقي وجهاً . . .
ويعود بقنديل البحر يُجَنِّدُ شجراً وجعارين،
ويدخل قُدسَ الأقداسِ يُبلّل شاربَهُ بالبَركةِ،
ثم يصيح فيفتح باباً للهرم وباباً للتُّرَع المنْسِيَّةِ
يفتحُ . . ويشيخُ فيدخل حجراً
يهبط ميداناً
ليُثرثرَ عن سيفيه ويدفع عن قدميه النملَ،
ويلمح رجلاً في الزاويةِ الشرقيةِ يدفع نهراً في الطاولةِ،
ويرسمُ نُوناً . . .
ـ ما اسْمُكَ . . ؟
لا أتذكر . . ضاعت أوسمتي
إسمي أخذته الطيرُ
سريري هذا العصفُ وأرضي بين الجُرْحين
ـ غريبٌ أنت . . ؟
غريبٌ
والغرباء يُحبّون القهوة
ينكفئون على أنفسهم ويذوبون،
ومدْحورين يُصَلّون لفجرٍ تحت الثلج،
ويمتصون الوهجَ الذائب في القطراتِ
ومدْحورين يشُدّون ملامحَهم حول العُكّازِ،
ويتّشحون بورق الحائطِ
ينتظرون وينتظرونَ أأنت غريبٌ ؟

ـ ووحيدٌ كالبركانِ
أكلتُ سريري
ووقفتُ على حجرٍ ونظرتُ
أتبحث مثلي عن جوهرةٍ. . . ؟
أم جئت لأنك معُطوبٌ لا تحمل ورقاً في عينيك،
ولا عائلةً تحت قميصك.
هل شدّتك ثعابين المدن وأضرحةُ الميدانِ،
فسرتَ تكلّم بحراً ؟
أم تُقت إلى كرسيٍّ العرش خلعت يمينَك،
رحت نحدّق في الماشين تُبارِك موتاً فياضاً في الطرقاتِ
تحِنّ إلى قاعدةٍ وقميص مسكونٍ بالشاراتِ
أنا قاومتُ . أتعرف سوف أريك،
وأغربةٌ حطت فوق الرأس،
سعالى لعبت بين الساقين،
فصب الجالس في الزاوية الشرقية كأساً
هلّل حين انقشع الخوفُ وراح يُغني . .
يُحصي زمناً مرّ على قدميه وأطيافاً في المرآةِ
ويضحك حين. . يمدّ الباشا كفيه،
ويُلقي لطيور ميّتةٍ في العينين فتات الكعْكةِ
هل يتذكر هذا الضيف مذاق القهوة؟
أم يتذكر طعم العرق النابت في الطرقاتِ،
أيعرف كيف انفجر الرملُ فصارت أفراسِ النيل كلاباً . . ؟
● ما اسمك؟
ـ تعرِفُ
● لا أعرف

ـ سلْ هذا العابر
● لا يعرفك العابر
ـ والميدانُ
● إليك اللوحةُ هل هذا اسمُكْ . . ؟
أنت فضاءٌ
وطَنٌ للحشراتِ لفَفْت على قدميك البحرَ
وجئت تُفتِّشُ ضِعت وضيّعتَ،
أتذكر وجهَك فوق الحد وسيفَك . . فئران الحاراتِ،
أتذكر تمساح الظلمة . . ؟
هذا المتناوِم في سُرر الأطفال،
أم انغسلتْ أعماقُك صِرت بياضاً
حَدِّقْ . .
وجهي مدنٌ أسَّسها الماءُ ومرآةٌ كاشفةٌ
حدِّقْ . . .
عصف العشقُ بأفئدةٍ فانفجرتْ
وتلاقتْ بين يديك أأنت أنا . . ؟
أم هذا القاعد يحمل دِلْتاهُ أنهرٌ يقعد . . . ؟
ـ حين يضيق الثوبُ
وتكتب أحجارُ المدن مواويل الصفصافِ
أيقعد نهرٌ . . ؟
ـ حين يصير الماءُ دماً
والموتُ سلاماً
هذا رجلٌ مزروعٌ في الكرسيِّ تُباغِته الريحُ،
فتُلقي في عينيه فراشات هالكةً
ومساحاتٍ ميِّتة من رجليه وفئراناً

فيصيح يرجّ الباحة،
ثم يسيل على الأرصفةِ صراخاً وخرائبَ،
هل طلعتْ شمسٌ من إبطيه،
وهل سمع اللاهوتَ
أم ارتطم الصوتُ بآذانٍ من حَجَرٍ
حَدَّقْ. . .
أنت غريبٌ
وأنا مدحورٌ
هل نشرب كأساً.
. . . . . .
بين الجثث الملقاة على أرصفة المقهى
يقعد رجلٌ
يتحسس أضواء السفن الطافية على الأسفلتِ
ويرسم في المائدة غيوماً وفضاءاتٍ
يُجري ماءً. .
ويسافرُ. . يلمح أرضاً تتدافع فيها الماءُ
وأحصنةُ الألوانِ وطفلاً يلهو برسوم باهِتَةٍ
يلبس ثوباً من ورقٍ وحريرٍ،
ويصاحب في قريته الترعةَ والبرنوفَ،
أبا قِرْدان السابحَ في ملكوت الأبيض
ميمٌ
لامٌ
ملآناً كان الطفلُ وملغوماً كان الطائرُ
يحمل في جنبيه الترعة والزّراعَ،
أضاع الطائرُ. . ؟

أم ضاع الطفلُ
أم انفجرتْ في الأعماق القنبلةُ الرمليةُ
ياءٌ
جيمٌ
قريةُ نورٍ تلهو تحت ملابسها الأشباحُ
تنام وتُنعِس موتاها فوق الموجِ
وتحكي عن شيخٍ صار طريقاً. . . ،
خيطاً بين المقلةِ والآياتِ
وتحكي للغرباء عن الماردِ والعفريتِ
ولا تتحدث عن مائدةٍ أو فرس محبوسٍ
لا تتحدّث عن ياقوتٍ أو ذهبٍ
هل بقيتْ. . ؟
أم غلبتها الريحُ فتاهت في أحشاء المدنِ
وصارت ظنّاً
ميمٌ
لامٌ
مسجوناً كان المارد والعفريتُ
ومغسولاً كان النهرُ
وذات صباح شعّ الخاتمُ
ذات صباح رقصت فوق النون النقطةُ. . دارتْ
فتهاوى مِلِك العشب انخلع شعاعٌ من جوهرة الربّ،
وطارتْ زوبعةٌ بالهدهد والعصفورِ
انطلقت بالأطفال عماليق الظلمةِ
شبّوا كالحزنِ وماجوا كالأضرحةِ
صباحُ الخيرِ. . .

يردّد ملكُ العشب يهز النائم والمأخوذ،
فتضحك فتْريناتُ التبغِ وتبتسم الأصنامُ
مساءُ الخير . . .
يردد ملكُ العشب . . يرُجّ وجوهاً كالأقْفِيةِ،
فتبصق أنثى . . .
ويدور الشارعُ يُنسي ملكَ العشب نواميسَ الجمّيْزِ
فيقعد في الأركانِ
يكلم حين تشبّ النارُ مرايا الحائطِ
ذات مساء فتّش عن أنثاهُ
فجاءت لغةٌ تتشعّع في الأعماق،
اضطجعا خلف السورِ . . اضطجعا . .
ناما كالحلْفاء على حافات الأعين،
نبتا في الأرصفةِ وبين الأقدام،
وذات شتاء زفرا كالنارِ
فكان سياجٌ من أعمدةٍ وزجاج وثعابين،
وحراسٍ قوّامين وحمأ مسْنونٍ
فانطرحا في الظلمةِ ناما في الأوراقِ
صباحُ الخيرِ . .
مساءُ الخير ـ
صباحاتٌ ومساءاتٌ وطيورٌ لا تتكلمُ
هل نِمْتَ قليلاً . . . ؟
يبكي ملكُ العشب ويُفرغ عينيه على المائدة،
يسافر في الأحجار
يشد اللقمة من عاهرةٍ أو لص أو تمساحٍ
ويراقص ظلَّ الموتِ

ويعبرُ.. يدخل حافلةً ويروح يُفتش عن منزله،
يسأل أكشاك التبغ وبائعة الليمونِ
بقايا حزن مدْفونٍ في العين وأشباحاً شاردةً
والجُمجمة المقسومة بالخطين،
أيعرف هذا الرجل مواعيد العشاق؟
أيلبس ثوباً من أجنحةٍ
أم يتجلى في الورق المصقولِ
فيجري مُحتمياً بالخرقةِ
وطنٌ هذا أم تنينٌ.. سألت جارتُهُ
وهو يدير الباب ويحبو تحت القبةِ،
وطنٌ هذا...؟
سألتْ
وهو يسُدّ النافذة الشرقية،
يهوي فوق سرير الليل المشغول بجنياتٍ
وملائكةٍ وطيوفٍ
يخلع نعليه ويطرق باباً منحوتاً في القلب،
ومؤْشوماً بالنارِ فيمشي الوادي بين يديه،
يمُدّ لساناً وذراعين وصوْتاً من نورٍ
إنا أعطيناك اِلكوثرْ
لكنك تقت إلى حُمَم الآياتِ
وقفت بباب الخَلْقِ
وأعطيناك الخُضرةْ
لكن الصحراءَ رأتكَ
وأعطيناك لساناً
ووهبناك النهدين

وقلنا تخرج مُلْتفاً بالأطفال ترج الصَّخْرَ،
فتطلق ماءً ومسافاتٍ
ملّاحاتٌ هذي الأوجه
ملاحاتٌ. . .
صحراءٌ عامرةٌ بالظلمةِ والخاوين،
المنتظرين هبوب الموتِ
اجعلهم حطباً
وارسمهم أضرحةً
واخرجْ معتلياً لغةً مُنْتشراً في الأبعادِ
أعِدْ للنيل صباهُ
وللعشّاق سنابلَهم.

محمد سليمان
(القاهرة)

عارف علوان

كل يقول للاخر ما أقبح رائحتك

/غرفة ـ أثاث بسيط ومكتب من طراز قديم قرب نافذة/

(يدخل شاب، يحمل همّاً ثقيلاً على وجهه، يقف وسط الغرفة مفكراً، ثم يرتمي على كنبة، يرمي رأسه إلى الخلف ويحدق إلى السقف لفترة، يعتدل، يهز رأسه بيأس وينهض، يجلس خلف المكتب، يكتب بضعة أسطر على ورقة، يسحبُ درجاً في المكتب، يتناول منه مسدساً، يضع الفوهة على صُدغه ثم يطلق النار، يسقط جسده خلف المكتب)

/صوت خطوات سريعة في الخارج ـ يظهر السيد (آ) في الباب ـ يزرر قميصه الذي لبسه على عجل/ .

السيد (آ) : ماذا جرى؟ ما هذا الصوت؟ (يشاهد جزءاً من الجثة المسجاة على الأرض) آه، يا للمصيبة، ماذا فعلت بنفسك؟ (يدور حول المكتب ويركع قرب الجثة، يمسكَ يد الشاب ثم يتركها، تسقط على الأرض) أيها المسكين، ما الذي دفعك إلى هذا الجنون؟ لماذا؟

لقد عرفتُ، ما أن سمعتُ الصوت، حتى توقعت جثة في هذا البيت، لماذا؟ لماذا؟

/يقف وسط الغرفة/

ماذا ينبغي أن أفعل؟ الشرطة، يجب إبلاغ الشرطة ليتولوا الأمر، ايها التَّعِس، ما الذي أجبرك على هذا القرار الأحمق!

/يرفع سماعة تلفون على المكتب، يطلب رقما/

(في التلفون) آلو، مقر الشرطة؟ حولني بسرعة إلى المدير، أنا؟ أنا صحفي من جريدة «النور»، نعم، المدير يعرفني، حولني إليه بسرعة، يكفي أن تقول له من جريدة «النور»، . . .

/الجثة على الأرض/

آلو، نعم هذا أنا أيها المدير، هناك حادث انتحار، قبل دقيقتين فقط، في البيت المجاور لبيتي، لذلك أردت إعلامك شخصياً، منعاً لظهور تعقيدات، نعم أعرفه، أنا أول شخص يدخل ولا مجال لشبهات، أعرفه جيداً، نعم، جسست يده فوجدتها باردة، باردة كالثلج، نعم سأنتظر هنا، شكراً. (يغلق السماعة).

يا له من صباح منحوس (نصف دورة حول المكتب) لا يكاد ينقصه شيء، وعافيته تامة، ولكنه دائماً يحمل المرارة على وجهه، ليلة أمس كنت أحدثه عن السياسة والثقافة والعالم، والآن يطوي ركبتيه إلى بطنه، ويهجع هجعته الأخيرة، يا للإنسان.

/يجلس على الكنبة/

(يتذكر) يجب أن اتصل بالجريدة، (يعود إلى التلفون، يدير الأرقام) آلو، أعطيني سكرتير التحرير يا آنسة، آلو. . . هذا أنا، حدثت مشكلة لجاري، نعم، انتحر، هكذا، أطلق النار على رأسه ووجدته مكوّماً وراء المكتب، نعم، لذلك حاول أن تضع مادة أخرى مكان مقالي اليومي، ليس لديّ مزاج للكتابة. . . بعد هذا الذي حدث، في المساء أُملي عليك نعياً بسطرين عن المنتحر، لصفحة الوفيات.

/يغلق السماعة/

هل أُبرق إلى والدته؟ كلا، الأفضل أن تتولى الشرطة هذه المهمة.

سوف تنفجع المسكينة، لا تصدق الأمهات موت الأبناء بسهولة، لذلك ينفجعن.

/يلاحظ الورقة على المكتب/

(يحني قامته ويقرأ، ثم يتناول الورقة بيده، يقرأ ما فيها): «لقد أصبحنا مثل قبيلة

مخمورة وقعت في بالوعة، وكل يرفع رأسه ويقول للآخر.. ما أقبح رائحتك». هذا خط يده، نعم، كلماته الأخيرة، كتبها قبل أن.... مفرط في حساسيته، مفرط في تعذبه، (يعيد القراءة) «مثل قبيلة.. وقعت في بالوعة، وكل يرفع رأسه.. ويقول للآخر.. ما أقبح رائحتك».

(يهز رأسه موافقاً) ما يقوله صحيح، ولكنه لا يستحق أن يحطم رأسه من أجله، لقد اندفع بطيش وراء هذه الخاتمة المؤلمة، والسبب تلك المرارة والأفكار السوداء، التي تراكمت في قلبه، قبيلة مخمورة... إنه على حق، فمن ينظر في أمر هذه الأمة يرَ عجباً، هذا يلبط.. وذاك يزعق.. والآخر يخطب.. والثاني يقتل.. والثالث يدعي الحق لنفسه، وجميعهم منحدرون في اندفاعة سريعة، نحو هاوية مظلمة.

/يجلس على الكنبة ـ يفكر للحظة/

قبيلة مخمورة.. هذا رأيي أيضاً، أعبر عنه كل يوم، أردده في مقالاتي، دائماً أقول، إننا أمة فقدت رشادها، والسبب؟ السبب أنّ أحداً لا يريد أن يعي، أو يُبصر، أو يفكّر في أعماق الأزمة.

/السيد (آ) على الكنبة ـ من خلف المكتب يظهر الجزء الأسفل للجثة، من القدمين إلى ما فوق الركبتين بقليل/

(يسترجع الكلمات) كل يقول للآخر.. ما أقبح رائحتك، لماذا استعمل هذه الكلمات بالذات؟ إذا كان يقصد تحمل المسؤولية، فهي عبارات لا تتضمن بياناً واضحاً عن الانتحار، وإذا كان يريد التعبير عن مشاعره في اللحظات الأخيرة، فعادة المنتحرين أنهم يكتبون جملاً طويلة، مفككة وملتوية، ولكنهم يَبلغون الوضوح التام في السطر الأخير، يكشفون فيه غايتهم النهائية، كان دائماً منغلقاً على نفسه، حتى في اللحظات القليلة، التي ينفتح فيها معي في الحديث، يعبر عن بعض مواقفه بأحزان ترتسم على وجهه. إنني أفهم عذابك، أنا نفسي تحزنني هذه الأوضاع، صحيح لم يطفح عندي الكيل... ولكنني أعرف كم هي مُحَبطةٌ آمالنا، وطالما كتبت، وانتقدت، ولكن لا أحد يسمع، لماذا؟ لأن الجميع يطربون لصوت واحد، صوت أنانيتهم، والنتيجة؟ النتيجة أن التيار أصبح ينحدر بسرعة، مثل قَدَر لا رادَّ له، يجرف في طريقه كل مقاومة.

/الجزء الظاهر من الجثة/

مسكين، كثيراً ما حذرتك من الحساسية المفرطة، من المبالغة في لوم الذات (فترة، يتذكر) أمس كان يجادلني حول الموضوع نفسه، كلٌّ يقول للآخر. . ما أقبح رائحتك، كان يبتعد ثم يقترب من هذه النقطة بالذات. . . الآن بدأت أتذكر كلماته. . . اللصوص ينتقدون السرقة، والمتهافتون يذمون الانحلال، كان يتحدث متأثراً، ويكاد يتوسّل إلى مداركي، يكاد يركع أمامي. . لماذا؟ لِم ظلَّ يكرر أمامي الأفكار نفسها في الأيام الأخيرة؟ (يطرد خاطراً ما من ذهنه) كل المنتحرين، تعذبهم رغبة ملحة في البوح، قبل تنفيذ قرارهم النهائي، (يفكر ويستدرك) ولكنه ظل يورد الأمثلة عن غرابة وضعنا، عن انفصام بين الارادة والضمير، ثم يعصر يديه، كما لو كان يتألم لي ولنفسه.

هل كان يغمز من جانبي؟ ولكن لا، إنني مجرد. . لا لا، مستحيل، صحيح أن مهنتي بهذا القدر من الحساسية، ولكني لست أكثر اندفاعاً من آخرين، حددوا مصيرهم مسبقاً. ./ ينهض ويذهب نحو المكتب ـ يرفع الورقة ويعيد قراءتها/ لِمَ غلَّف كلماته بهذا الغموض؟ (يتذكر) أمس أشار أيضاً إلى. . محيط فاسد بأكمله، و . . . العفن لا يأتي من الخارج، بل هو موجود داخل الجثة.

كان يعنيني أنا، نعم، الآن فهمت، الآن فقط يتوضح لي بريق الألم والشفقة في عينيه، وهو يحدثني أمس، وهذه العبارات (يهزّ الورقة بيده) رغم أنّها تشير إلى وضع عام، إلاّ أنه يرمي سهامه نحوي.

(ضحكة خفيفة ساخرة) ولكن. . لِمَ أنا؟

/يعيد الورقة إلى مكانها ـ يقف وسط الغرفة/

أنا واحد من بين ملايين الناس، فهل تريد أن تجمع مثالب العالم كله، وتضعها على رقبتي؟ في الأقل، أنا أعرق وأكدح لأكسَب رزقي، كلّ يوم اعصر رأسي بين حجرين، لكي أقدم للناس كلمة مواسية، أو رأياً نافعاً، يستهدون به في حياتهم. صحيح أنني صعدت بسرعة، ولكن، فكّر في المشاق التي يواجهها المرء، قبل أن يبلغ غايته المنشودة، هه؟ فكّر في الصراع، والمنافسة، والحسد، ومخاطر الوقوع، وبعدها لخّص في عبارات غامضة لومك، وحسابك!

لن أنكر بعض الزلّات، ولكن ماذا تريد ؟ كل سعي في الحياة، يتضمن خطوة بيضاء وأخرى سوداء.

/يجلس على الكنبة، ينظر إلى الجزء الظاهر من الجثة/

طول تلك الفترة الطويلة عددتك صديقي، ولم أكن أعرف أنك تضمر لي هذه النظرة. إنّ حياتي بأكملها، مكشوفة، على بعد خطوتين منك، فما هي السيئات التي تحاكمني عليها؟ أعترف.. أن بعض لطخات خفيفة، تلوث عملنا بين الحين والحين، ولكن قل لي، أين هي المهنة التي تخلو من الوساخات؟ هه؟ (بحدة) أين؟

/ينهض/

إنني أفضل كاتب عمود، وأعمق محلل سياسي، كتبت عن مساوىء الرشوة، حللت أخطار الفساد، عددت مظاهر الدَّجل، انتقدت تزييف الحقائق، هاجمت عفن العقول وازدواجيتها، ناديت بصحوة الضمير، رفعت شعار الأخلاق... ماذا يحق لإنسان شريف، أن يفخر بأكثر من هذا؟

(ينفعل قليلاً) هناك بقع قليلة. في صوفنا الأبيض، لا أنكر هذا، فهل تخنق النفس حتى رغباتها الصغيرة؟

إنني أعيش معك في البناية نفسها، صحيح أن رياشي ثمينة، وفي الباب مرسيدس جديدة (بحدة) ولكن الجميع يلعبون أوراقهم، الكل يغرف بمعالق كبيرة، فهل أجلس، من بين كل الناس، في ركن بعيد، ألوك وأمضغ الأخلاق ومبادىء الاستقامة؟ هه؟.

(بغضب) طيب، ماذا تريد؟ من الذي وضعنا في هذه القذارة؟ من؟ آه...

/يجلس مجهداً على الكنبة ـ يخفي وجهه بين كفيه/

إن حياتي تافهة، أنت على حق، أطبل وأزمر.. لهذا ولذاك، أمتدح الأكاذيب، أصفّق للسخافات، وأرفع التوافه إلى منزلة البطولات.

حياة زائفة، سعي في الوحل، من أجل لقمة إضافية، دينار زيادة، حصة أكبر، ودائماً هناك حصة أكبر، (يصرخ باتجاه الجثة) ولكن العالم كله يخوض في

الوحل نفسه، كلهم يكذبون ويزمرون، لست وحدي في هذا العفن، لست وحدي. . .

/وقد هدأ قليلاً، ينهض ويسير في الغرفة/

لم اخترع الوحل، بل وجدت العالم من قبلي يعيش بهذه الطريقة، والحياة، يا صديقي، ليست لعبة أطفال، فكر في تكاليف العيش، الأسعار، جنون تنوع السلع، مظهرك الاجتماعي، مستقبل عائلتك، ثم. . . مستقبلك في أواخر العمر، قل لي، كيف تتدبر الحالة، وتحتفظ بنظافة أكمامك في الوقت ذاته؟ تريد إنساناً ناصع البياض؟

لا بأس، الطريقة الوحيدة أن تضعه في مِرْجَل، لتغسل أدرانه.

(يصيح بالجثة) أنت حالم، تلعب بك الأوهام، ولا يمكن أن تكون أحكامك منصفة.

/فترة/

ربما يوجد ناس أنقياء، قلة من الناس، سكان الأرياف والبوادي، نظيفون، ولا شائبة فيهم، أتعرف لماذا؟ لأن الفرص بعيدة عنهم، إنهم يأكلون الخبز الناشف، ويستنشقون الهواء الطلق، إلا أن ناسك هؤلاء، ينظرون بحقد إلى نعمة الآخرين.

/ينظر نحو الجثة من خلف ظهره/

هزة الضمير! (يضحك) ها ها، دائماً يحلو لك تنغيم الكلمات، دائماً يخدعك ضرب الريح على الأبواب، هنا مشكلتك.

يمكن أن أذكر كُتّاباً، قضوا حياتهم ينوحون على العدالة المغدورة، ومفكرين يُقَيِّمون، ويوجهون، ويغوصون عميقاً عميقاً في مسألة المبادىء والأخلاق، ولكن جميعهم تهافتوا، ما ان لُوِّح لهم بهبة صغيرة من المال، ومن يومها، لم تعد السفالة تحرك ضمائرهم، بل ولا حتى الريح في بطونهم.

تعدّ هذا سقوطاً؟ (يضحك ساخراً وبقوة) ها ها، تمريغاً للضمير؟ ها ها (يفكر لُلحظة ثم بلهجة حزينة) بلى، إنه تمريغ للضمير، مهانة، أوافقك على بشاعة هذا البيع والشراء، على الحقارة التي ينطوي عليها، (بألم) إنه مثل. . مثل

دوس على كل شيء، (بحنق) ولكن.. عندما تحاط برهط طويل من السفلة، أسباط الدجل والارتزاق، كيف تعيش وسطهم بأكمام نظيفة؟ (بغضب، وهو يوجه إصبعه نحو الجثة ويقترب من المكتب) وأنت، يا من تطلق أحكامك بلا تمييز، ماذا ينقصك؟ من يفرض عليك الصراع؟ أنت تملك بيتاً، وتتلقّى معاشاً من والدتك، ولا شيء يجبرك على وضع أصابعك في النار التي يتعبدُ حولها الشياطين، فلماذا تُغرز محراثك في رأسي؟ (يصرخ) لماذا؟ (يرمي نصف جسده على المكتب ويضربه بعنف) لماذا؟

/ينظر منحنياً على حافة المكتب، إلى الجثة ـ يخفت غضبه/

لماذا؟

/يُنهض جسمه عن المكتب ـ يسير ويقف قرب الجدار المواجه/

اسمع، الحالة بأكملها... مثل سقف ينهار، هل أقدر على منع سقوطه؟ هل أتلقاه بهاتين الذراعين؟ يجب أن تقبل الحقيقة كلها يا صاحبي، لا الجزء الذي يخدم غايتك فقط.

/يسند رأسه إلى الجدار ويغمض عينيه مجهداً ـ يفكر ـ فجأة ينسحق وجهه بتأثير ألم كبير/

ليس بصحيح، كل هذا ليس بصحيح، كذب، نبحث بين أزبال حياتنا، عن قطعة صغيرة غير تالفة، كيف نَنصحُ بالأخلاق، نحن الذين سلمنا أمرنا إلى المهانة؟

(ينظر مخاتلة إلى طرف المكتب، حيث يظهر من الجثة القدمان فقط) أنا أيضاً كنت متحمّساً للمبادئ، للأفكار العظيمة، للعدالة، أحلم بدور مثير في تطور البلد، كيف تحولت تلك الرموز إلى أدوات للتسويف؟ للتمويه؟ للمغالطة؟ (يغضب، ويتصاعد غضبه) للتضليل؟ لتشتيت الانتباه؟ لجلد الناس بالأكاذيب؟ كيف بلغت نفسي هذه المهارة، في افتعال الحقيقة.. والارتياح لها؟

آه، لماذا انتحرتَ؟ لماذا علقتني فوق هذه النار؟

/ينزلق مع الجدار ويجلس على الأرض منسحقاً ـ ظهره إلى الحائط/

انظر إليّ، أغفلتُ نفسي، فضيعتها، أهذا ما تريد قوله؟ لقد هويتُ مثل ثمرة

فاسدة، هل التعبير يناسب أفكارك عني؟ تهالكتُ من أجل فضلات النّعم، هل يريحك الوصف الأخير؟

/ينهض ويقترب ببطء من المكتب/

ماذا تريد بعد؟ لِم تعذّبني بهجعتك هذه؟ اعترف بأنك امتحنتَ شجاعتك وعبرتَ الضعف والاستسلام، طهرتَ ذيلك خلال لحظات، وتخلصت من الفوضى والانحلال اللّذين يسودان حياتنا، أما أنا، فأنا عاجز، عاجز وأنوي البحث عن حلّ آخر، سوف أنتشل ضميري، لكن دون هذه الضجة، ورائحة البارود، سأجِدُ حلّاً مناسباً.

(مُحبطاً) ولكن، هل يوجد حلّ؟ هل يمكن الإفلات حقاً . . من هذا الوضع التّعيس؟ كلاّ، إنها شبكة ملعونة الحَبْك، يمكن أن تشنقك عقدها، ولكن لا مجال للعيش خارجها، ومنذ اليوم، ستهجم التعاسة، كلما تفحصت الأمور التي تسيء إلى الضمير، وكل ما يُطلب هنا، أو يُسمح للعقل باكتشافه، هو مجانب للضمير، لذلك. . (يتناول المسدس) لا فائدة، هذه الأمة قطعت الحبال كلّها، بين اللسان والضمير.

(يضع فوهة المسدس على صدغه، يفكر للحظة) انتحر. . . أم لا أنتحر؟ انتحر. . أم لا أنتحر؟ (فجأة) لا، ليست هناك مسألة.

/يرمي المسدس ـ يرفع سماعة التلفون ويدير الأرقام/

آلو، حوليني إلى سكرتير التحرير بسرعة، آلو. هذا أنا، أنا مرة أخرى، اسمع يا عزيزي، لقد غيّرت رأيي بالنسبة للمقال، إنني قادم إلى الجريدة، سوف أكتب موضوعاً مهماً عن الأشخاص الذين تعوزهم الإرادة لمواجهة الحياة، فيلجأون إلى الانتحار، لديّ أفكار مثيرة عن هذا الهروب السلبي.

/يتجه نحو الباب ـ يقف للحظة ويلقي نظرة من خلف كتفه إلى الجثة ـ يخرج بسرعة/.

عارف علوان

(روما)

عبد القادر الشاوي

الشهادة الروائية: النص والخطاب

يندر أن تجد بين الروائيين العرب من يشهد لناقده بحظٍّ من القيمة (لا الصواب) فيما يصدر عنه من نقد، بصرف النظر عن أدواته النظرية ومصطلحاته الإجرائية أو موقفه الإيديولوجي، وإذا كان الناقد يهتم، مبدئياً، بالنص لأنه مجال نقده، ولا يتصرف بالتحليل النقدي إلا في مجاله السيميائي، فإن الروائي، عندما يجد في الناقد ضالته، تأخذ به الغيرة على النص ويطعن فيمن انتهك حرمته. فيحول الكلام، عن مجراه الثقافي، إلى خصومة، جاعلاً من نصه صنواً لذاته ومن ذاته صورة لنصه.

وهذه حالة واحدة فقط، وقد تكون محدودة الأثر في الوضع الثقافي العربي العام، على أن هناك حالات أخرى، أجد ما يدل على بعض منها عندما يكاشف الروائي نقاده وقراءه وعموم من يتابع أحوال إبداعه برأي في موضوع تجربته الروائية. وإذ يختلف المنطلق تختلف النتيجة بالطبع. فالروائي، في هذه الحالة، لا يرى ناقداً بعينه، وإنما مشترطات وضع ثقافي يفرض عليه أن يضيء تجربته الإبداعية، أو جوانب منها، وكأنه يجيب عن أسئلة مُصادرة أو مفترضة. فيقرر بذلك ما لا يمكن لأحد غيره أن يراه من قرارات ومواقف تشمل مختلف الميادين والقضايا التي تهم تجربته. ولكنني أزعم، مع ذلك، أن موقفاً كهذا، بغض النظر عن دواعيه، يستهدف الناقد إياه قبل أن يكون للقراء ضرباً من البوح أو الاعتراف أو الشهادة. وآية ذلك أن الناقد العربي، في عرف الروائي العربي - وهو الموضوع لا غيره - يمثل، من الناحية النظرية على الأقل «رقابة ثقافية» ذات بُعْدٍ رمزي مُدْرك. وهو في نفس الوقت تمثيل عرفي، لأن الناس، والمثقفين أساساً، ألفوا أن يروا في الناقد «دركياً» أو «شرطياً» يترصد أعمالهم ويتطاول على بنات أفكارهم. . .

إلخ. وإذا كان من الحق أن نعترف أن هناك «ضروباً» وأفانين من النقد لا تختلف في شيء عن «إشارات المرور» بِسُنَنها المعروفة والمتداولة ـ وهو ما يسهل شيوع الاعتقاد المومأ إليه ـ فليس الأمر دائماً على هذا المنوال إلا من باب التحايل على أهمية النقد ودوره، كالتحايل على أهمية الرواية ودورها بالطبع، في حياتنا الفكرية العامة.

والواقع أن هناك علاقة غير سوية تطبع الواقع الثقافي على هذا المستوى، فهل يمكن أن نعتبر ذلك مدخلاً لبسط عناصر الشهادة التي يقدمها الروائي، حقداً على الناقد، حول تجربته الروائية؟. وهل يمكن لهذه الشهادة أن تؤسس خطاباً ذاتياً حول «هوية» التجربة الروائية؟.

سؤالان سوف يتضح الجواب عنهما تدريجياً. ولكننا نود، في سبيل تحديد الموضوع، تقديم بعض الأفكار الأولية في معنى الشهادة الروائية أولاً، وفي مدى اختلافها مع النقد ثانياً. وهو ما يجب أن ننطلق فيه من الاعتبارات التالية:

1 ـ إن الشهادة (الروائية هنا) مرحلة في تجربة أدبية ـ روائية، يصبح المبدع على وعي بها وبأهميتها عندما يحقق قدراً من التراكم يبرر، هو نفسه، إنجاز خطاب مُفسِّر يتولى في عرف صاحبه إعلان موقف (مواقف) أو تبيان قضية (قضايا) أو ما يشكل، في عمومياته، وجهة نظر في التجربة الروائية الخاصة.

2 ـ والشهادة أيضاً وعي ذاتي بأهمية تحقيب أطوار التجربة الروائية. لأن الروائيين، كما سنرى، غالباً ما يرسمون، في حديثهم عن ذلك، مراحل ويحددون فترات، بالسلب أو بالإيجاب، في سبيل إنجاز كرونولوجيا دالة بتواريخها وأحداثها.

3 ـ ونحسب، أخيراً، أن الهدف من الشهادة هو استظهار موقف فكري عام، يخاله الروائي موضوعياً ويقصد به إشعار القارىء بما حققه وأنجزه، وهي محاولة غالباً ما تأتي مطبوعة بالتصور الذاتي. يحكمه، على وجه الخصوص، الموقع الذي يمثله الروائي في ساحة الثقافة والابداع.

لقد فسرنا الشهادة على أساس **الاتفاق**. ونعني بذلك موقف الروائي من نفسه، فهو يطابق هنا بين ذاته وإنتاجه، وبين تجربته الثقافية وحياته العمومية. أما إذا قلّبنا المسألة على وجه **الاختلاف**، أي في تعارض الشهادة مع النقد (دون أن نعدم وجود حالات اتفاقية بهذا الصدد)، أو الاختلاف الحاصل بين الرؤية التي يصدر عنها الناقد بوصفه محلل النص، وتلك

التي تصدر عن الروائي بوصفه منتجه، فللمسألة هنا، كما أرى، بعض التميز. من ذلك مثلاً أن **الشهادة لا يمكن أن تصدر إلا عن الشاهد**، فهو الذي يحبك منطوقها ويضفي عليها طابع الاعتراف الطوعي المحمل بالإشارات المراد تبليغها إلى طرف يعتبر، مبدئياً، في (الحياد) أو لا يحكم إلا انطلاقاً من المصادر المتوفرة لديه. أما الاختلاف الثاني فإن الشهادة، اعتباراً لما ذُكر، تتم بطريقة اختيارية. فهي ليست مملاة من الخارج، مع أنها قد تكون ذات مقصد واضح إذا تدبرنا أمرها من زاوية أخرى. ويصدر هذا الاختيار عن استراتيجية معينة تريد الإقناع أو التوضيح أو الإضافة، وربما التميّز أيضاً. على اعتبار أن لكل شهادة منطقها النوعي الخاص. وهي في الأخير ذاتية، بالمعنى الذي يفيد أنها تتحلل، في التعبير عن مرادها، من جميع الأعراف المقيدة لحرية القول الذاتي. فهي، لهذا، لا تصدر عن الذاتي وكفى، ولكنها بالإضافة إلى ذلك، تتلون بأحاسيسه وتطلعاته الواعية واللاواعية.

الروائي العربي: من التجربة إلى الموقف

تكلمنا في الفقرة السابقة عن معنى الشهادة الروائية بتعميم مقصود، ومرادنا أن نجعل للموضوع إطاراً (شرعياً) يسوغ الحديث في قضية لم تنل من حظ النقد، فيما أعلم، شيئاً ذا بال، وإذا كان النقد الروائي، نقد الرواية، قد أوفى في بعض الحالات في تناول مستوى الرواية العربية وطرائقها السردية وأشكالها البنائية... إلخ بحيث أصبح لها تاريخاً مكتوباً، حقق قسطاً لا يستهان به من التراكم المعرفي، فليس الأمر على هذا القدر من التحديد عندما نجعل من الشهادة الروائية، أو شهادة الروائي العربي، موضوعاً للبحث والنقاش، ناهيك عن وظائفها (دفاعية، اعترافية، تفسيرية..) ومستوياتها. ويخيّل إليّ أن التفسير المباشر لهذا يرتبط بقلة ما صدر عن الروائيين العرب من شهادات، وأحياناً بالظرفية التي تحوّل الشهادة، إن وجِدت، إلى تعبير غامض ومختزل عن سياق التجربة الروائية وطرائقها ومضمونها ولغاتها... فالشهادة تقليد لم يترسخ بعدُ كمفهوم ونص سيروي إذا جاز أن نعتبره كذلك، ويمكن أن نلحق بهذا التفسير ما يفيد أن النقاد أنفسهم لا يرون في الشهادة نصاً، كأي نص حسب تحديد «تودروف»[1]، يتضمن مستوياته التعبيرية الثلاثة: اللفظي (المكون من جميع العناصر اللسانية الخاصة بالجمل المكونة له) والتركيبي (العلاقة بين الوحدات النصية) والدلالي (النتاج المعقد للمحتوى الدلالي للوحدات اللسانية.). وهو لذلك قابل لأن يخضع لطرائق التحليل البلاغي والسردي والتيماتيكي. وحتى حين نقر بوجود اختلاف نوعي بين النص الروائي ونص الشهادة، وهو اختلاف بنيوي كما أتصور،

فإن ذلك لا ينفي بطبيعة الحال ارتباطهما وتشاركهما، على الأقل، في التعبير عن تجربة واحدة ولو من زاويتين مختلفتين، خصوصاً ـ كما في الحالة التي سنحلل بعض عناصرها بعد قليل ـ عندما تصبح الشهادة بمثابة إضاءة خارج ـ نصيّة، لا أستبعد مطلقاً أن يستعين بها الناقد في التغلب على مرتكزات المتن الروائي.

والواقع أننا إذا قبلنا بالشهادة كنص، فسنجد فيه، من حيث المضمون، تمثيلاً لا حصراً، أربعة عناصر متشابكة:

أ ـ الموقف الفكري، بحيث يتوخى الروائي تقديم رأي يتميز بالحسم فيما يعرض له من قضايا تمثل فحوى شهادته. وهو يقول بهذا الموقف ما يعتبره «حقائق» فكرية مستخلصة من تجربته الروائية كإبداع ومن وجوده الاجتماعي كمثقف.

ب ـ المحصول الثقافي، بحيث يستظهر من خلاله تأملات ورؤى توحي بالنضج والتفرد. وقد يأتي هذا الاستظهار بصيغ أخرى، ولكنه يدلل، في جميع الأحوال، على «رأسمال» ثقافي مستخلص من تفاعل الروائي مع محيطه وابداعه وقراءاته. ويمكن الاستئناس في هذا الصدد بما قدمه (ميلان كونديرا) مثلاً في كتابه الأخير[٢] إلى حد أنه أفرد حيزاً من هذا الكتاب لمعجم بالكلمات والمصطلحات والمفاهيم التي تتردد في إبداعه وتشكل مفاتيح تجربته الابداعية.

جـ ـ وضع اجتماعي، إذ غالباً ما نجد في الشهادة ملامح من سيرة صاحبها، يرصد فيها مجمل أو بعض المؤثرات التي صاغت تجربته الروائية. ويتعلق الأمر هنا بالأصل الاجتماعي وبتجارب الحياة وكذا بالدراسة والتعلم، وفي حدود معينة ببعض الاختيارات الفكرية والسياسية التي ارتضاها لنفسه بحكم تفاعله مع الواقع والعالم.

د ـ السؤال المعرفي، وهو أساس الشهادة ولب مقولها، لأن الشاهد يقدم بهذا السؤال مشروعه الروائي المأمول. وهو يرتبط، لذلك، بالأدوات التي يشتغل عليها من الناحية الإبداعية والفكرية. فكأنه يسطر أمام القارىء المفترض ميثاقاً يُرْهِنُه ويسعى إلى الالتزام بفحواه ممارسة وتجريباً.

فالذي يتضح من خلال هذه العناصر أن الشهادة لا يمكن أن تكون إلا وليدة التجربة (الروائية في هذا الباب)، لأنها ليست مرحلة في الاعتراف فقط، بل أساسها ومبررها ومتنها. وتتحدّد هذه التجربة بالزمن الفيزيائي (الطولي) كما بالتراكم المعرفي، ولكن الوعي

بالشهادة، من خلال هذه التجربة أيضاً، هو وعي بالموقف المتولد عنها: حيالها وحيال القارىء والمجال الثقافي برموزه وفضاءاته على السواء.

الروائي العربي: موقف الشهادة

قد يكون في هذه البيانات ما سوف يساعدنا، بوضوح أكبر، على تحليل معطيات بعض الشهادات الروائية المنتقاة، وهي شهادات يجمع بينها أنها ألقيت في ندوة للرواية العربية ائتلفت في المغرب (فاس، بين 21 و24 ديسمبر 1979))، قبل هذا الوقت بأكثر من سبع سنوات، أشرف على تنظيمها (اتحاد كتاب المغرب) بتنسيق مع (اتحاد الأدباء العرب) [نشرت مجموعة في كتاب مع مداخلات أخرى(٣)]. وتستوجب هذه الإشارة تحديدات أولية لها صلة بالموضوع:

فهي شهادات أُعدت من طرف أصحابها ضمن تصور مركزي (اتحاد الأدباء) يطرح قضية الرواية العربية للنقاش والمداولة بين نقاد وروائيين ـ باختيار مقصود أو بحكم الأمر الواقع ـ من مختلف البلدان العربية، ثم انها (أي الشهادات) عُرضت في سياق تناول قضية فكرية/ إبداعية [الرواية] لها بُعدٌ «قومي» يُراد مناقشتها ضمن واقع التعدد والاختلاف [الروايات العربية] من جهة، واعتباراً أيضاً لما يؤطرها ويساهم في إنتاجها [الواقع العربي، التاريخ المشترك، التقاربات الممكنة بين التجارب الثقافية في العالم العربي] من جهة ثانية. وإذا كان مشكل **التمثيل** يطرح، في هذا السياق، صعوبة منهجية خاصة، فإننا سنتعامل مع الشهادات الروائية المُقدمة كعينات، لها قيمة رمزية في التدليل على مستوى الإبداع الروائي كما يتصوره المبدع نفسه.

سننطلق إذنْ من تحليل سبع شهادات روائية لا تمثل على الصعيد العربي إلا ثلاثة بلدان (المغرب، مصر، لبنان) لكل من: أحمد المديني، سهيل إدريس، صنع الله إبراهيم، إدوار الخراط، عبد الكريم غلاب، خناثة بنونة، عبد الحكيم قاسم. ويلاحظ بالطبع أنه تمثيل جزئي، ولكنه مفيد كما سيتضح. زد على ذلك أن عامل المجايلة، إذا ما استثنينا سهيل إدريس وعبد الكريم غلاب، يحمل قدراً من التداخل والتقارب بين باقي الروائيين، بحكم البدايات المتقاربة على الأقل. ثم إن أغلب هؤلاء الروائيين لهم إنتاج مطبوع ومتداول، وبعضهم حقق لنفسه شهرة واسعة وفرتْ له، من الناحية الرمزية، مكانة ومركزاً على صعيد الجنس الأدبي كما على الصعيد الثقافي العربي العام.

1 ـ عنوان الشهادة الروائية.

يحمل هذا العنوان صيغة إشارية للعناوين التي اختارها الروائيون لشهاداتهم، وهي عناوين تختلف في محمولاتها الفكرية والدلالية. بينما تتقارب، ولو على مستوى أدنى، في توصيف أركان التجربة/ الشهادة المُقدَّمة. فإذا انطلقنا من الاختلاف أمكن أن لاحظ وجوهه الدلالية في استعمال أربعة مفاهيم لا تتكرر في أي عنوان:

أ ـ نبضات (خناثة بنونة)، وهو يحيل في القاموس اللغوي إلى مجموعة من الدلالات المتراكبة، تتباين حسب الاستعمال والسياق. ولكن أشدها تعبيراً عن المقصدية التي توختها (خناثة) هو القول **بالحركة** (حركة القلب مثلاً) الدالة على **حالة**.

ب ـ ملامح (عبد الحكيم قاسم)، وقد استعمله الشاهد في باب الكشف عن بعض مواطن التجربة. وأحسب أنه لا يفارق سياقه اللغوي المعجمي المراد به، في هذه الحالة، استظهار محاسن التجربة الروائية (وربما بعض نقائصها). ويلحق بهذا أن الجمع (م: لمحة) لا يخالف هذا المرمى إلا من باب **التعبير عن التعدد والكثرة**.

جـ ـ شهادة (سهيل إدريس)، ودلالته الفعلية (شَهِدَ) قوية ومفيدة سواء بالمعنى اللغوي الذي يفيد (الخبر القاطع) أو بالمعنى الأوسع عندما يُراد به **الاعتراف والإدلاء**.

د ـ مفهوم (إدوار الخراط)، ومعناه الأوضح في شهادته لا يتجاوز **التصور والإدراك**، لأنه يريد به إشراك القارىء في الرأي الذي كونه عن تجربته الروائية الخاصة.

أما إذا ركزنا بحثنا عن وجوه الاتفاق، وهو ما قصدتُ به أركان الشهادة الروائية، فسنلاحظ بدون عناء أن مشترطات هذه الأركان تتحدد بثلاثة مفاهيم:

أ ـ **التجربة**: وهي الممارسة الابداعية تحديداً وقد امتدت في الزمن، وهي أيضاً تحوي تاريخاً (قد يكون معلوماً أو مجهولاً) وبداية زمنية وحصيلة فكرية. فالروائي هنا يقصد بالتجربة عملية اشتغاله المتواصل (أو المتقطع) على اللغة (بوصفها أداة الرواية) والتخيل والفضاء والشخصية (ات). لأنه لا يجب أن نفهم من التجربة أبعد مما تنطوي عليه، في سياق بحثنا كما في منطوق الشهادة، من خبرة في التعامل مع حقل فني/ جمالي هو من **جنس الرواية**، يعد بالتخصيص أُسَّ التجربةوخاصيتها.

ب ـ **الرواية**: وهي مفهوم لجنس متميز، لا يعنينا منه الآن، إلا سياقه ومحدداته العربية. وإذا كانت الشهادة تحيل ـ بالنسبة ـ في هذا الباب ـ إلى رواية (روايات) الروائي،

إلا أنها قد تفيد أيضاً حالة الجنس الأدبي ذاته (الرواية العربية)، لأن الروائي لا يتكلم عن نفسه بمعزل عن المؤثرات الثقافية والاجتماعية التي تحيط به، بل إنه يوجد في حالة «تناص» إذا جاز القول، دائم مع عالم ليست فيه إلا حدود وهمية.

جـ ـ **الأنا**: والمراد بها ذات المبدع وشخصيته، فهو ليس اسماً علماً يدل عليه وكفى، ولكنه أيضاً حالة وجدانية وثقافية... إلخ بوصفه ممارساً ومثقفاً وروائياً.

ومعنى هذا أن كل شهادة (روائية) هي، في عرف صاحبها، تعبير عن تجربة في نطاق ممارسة جنس أدبي يتولى، هو، إنتاجها وصياغتها. ولهذا اتصفت الشهادة المقدَّمة بالإحاطة، ولو أنها في بعض الأحيان جزئية ومختزلة، وبالاعتراف، ولكن أيضاً بقدر من التعميم والإطلاق. لأن الروائي لا يعرض آراء وتصورات وكفى، ولكنه يقررها كاختيارات و«حقائق» خاصة مدعماً هذا وذاك بمنطق التجربة نفسه، إما بعمقها أو امتدادها الزمني، أو بإنتاجها المتواصل، أو بالخبرة المكتسبة من التعامل مع جنس الرواية.

2 ـ مقول الشهادة الروائية

نصل بهذا إلى القول بأن للشهادة في نهاية الأمر منطوقها. فالروائي، فيما يبدو، يلزم نفسه بالتعبير عن مشاغله الفكرية وأدوات تجربته وتجريبه بعامة، عارضاً من خلال ذلك ما يقدم به رؤية، نسميها، روائية. ويتعلق الأمر هنا بمجالات محددة أهمها: اللغة، الصراع، الشكل والمضمون، الواقع، الذات، النقد... إلخ. ويمكن تقسيم هذه المجالات إلى قسمين: قسم بنيوي يرتبط بالجنس الأدبي الروائي، وهو ما يسميه (م. باختين)(٤) بـ(المواد) [وهو في معظم الشهادات: اللغة، الشكل والمضمون، التجريب، الذات..]، وقسم عرضي، بينه وبين سابقه تقاربات ظاهرة، ولكنه مستقل عنه، ونعني في الحالات المدروسة: الصراع، الواقع، النقد.

ويمكن القول بأن خطاب الشهادة في القسم الأول يتميز بتعبيره عن محددات التصور الذاتي للمجالات التي يُعنى الروائي بإنتاج معرفته بها وحولها، دون أن يعني هذا وجود أي تطابق مميز بين ما يُعبر عنه وما يحققه في تجربته الإبداعية روائياً، (أي في النص). وينبني هذا التعبير على التصور وأسلوب التعامل والإحساس، لأن الشاهد الروائي، في هذه الحالة، يقوم، من خلال العرض، باختبار أحواله الثقافية والنفسية، لا إزاء مفهومات مجردة أو خارجية، بل من خلال تصوراته لمواده الفنية والجمالية. ذلك أن الإبداع الفني كما قال (باختين) له «مظهران تجريبيان: العمل المادي الخارجي، وعملية خلقه (إبداعه) وإدراكه

من الناحية النفسية: الأحاسيس، التشخيصات، الانفعالات المصاحبة له. . »(٥).

أما القسم الثاني (الخارجي)، فالشاهد الروائي يتعامل فيه مع ظواهر وعناصر ترتبط بعمله وتجربته من باب ارتباطها، وتداخلها أيضاً، مع المجال الثقافي الرمزي، ضمن واقع أشمل هو الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. . إلخ لتشكيلة اجتماعية معينة (الواقع المحلي)، ومع «العالم» ـ تماماً كما يقول (باختين)(٦) ـ، ذلك لأن العمل الأدبي «حي ودال بطريقة معرفية، اجتماعية، سياسية، اقتصادية ودينية في عالم حي ودال» (ص 41).

فالشاهد الروائي بهذا المعنى يدخل في حوار متصل، في إبداعه كما في مواقفه، مع محددات وجوده بعامة، وهو ما يخضع رؤيته لمتطلبات التجاوب مع هذا الوجود، فاعلاً ومنفعلاً. ونحن نلمس ذلك في الشهادات المدروسة بصورة تجعل الشاهد أحرص من غيره على كشف مواقفه وآرائه.

3 ـ موضوعات الشهادة الروائية:

يتسع الموضوع في هذه النقطة ليشمل ما تدرجنا في بحثه، قبل قليل. على أن ذلك سيأخذ وجهة تروم البحث عن موضوعات الشهادة الروائية كما جاءت في كل شهادة على حدة، مع إيضاح أوجه التقارب أو التشارك بينها جميعاً. وسنعمد منذ الآن إلى وضع جداول بيانية تتضمن، بصورة مختزلة، «مفاهيم» أولية نعتبرها بمثابة «الكلمات/ المحاور» في خطاب كل شهادة:

أحمد المديني

النقد	⟵⟶	مجافاة
الكتابة	⟵⟶	التفجير
اللغة	⟵⟶	فيض وثراء
الشكل	⟵⟶	تجريب
الواقع	⟵⟶	مندمج
الرسالة	⟵⟶	التعبير عن الرؤية المتفجرة

سهيل إدريس

النقد ⟷ كراهية
الصراع ⟷ محور
الذات ⟷ مزية (مقرونة بالشفافية)
الواقع ⟷ أزمة (حرية التعبير)

صنع الله إبراهمي

الذات ⟷ تأكيد وامتحان
الطفولة ⟷ منبع ومنجم
الثقافة ⟷ تلاقح وانسجام
البناء ⟷ وحدة الشكل والمضمون
اللغة ⟷ التعدد، تطابق اللفظ مع المعنى
النقد ⟷ مجافاة
الروائي ⟷ خيال، معرفة، تجريب، صدق

إدوار الخراط

مفهوم ـــ التعدد والتميز
الحرية ـــ موضوع أساسي
الواقع ـــ اندماج (الوقوف على كثرة العالم)
الكتابة ـــ مسؤولية وصدق
الصراع ـــ حرية، جمال، حُسْن
اللغة ـــ أداة، مقوم اللاوعي
التقنية ـــ تجربة وموضوع
الموقف ـــ مشاركة، معرفة

عبد الكريم غلاب

الالتزام ــــ موقف عملي
الكتابة ــــ لتحويل مجرى التاريخ
الشعب ــــ التواصل مع عمومه
اللغة ــــ فن، وضوح، واقعية
الإنسان ــــ منطلق وهدف
التجريب ــــ ضرورة التأصيل
الصراع ــــ معركة
الواقعية ــــ الارتباط بالمضمون النضالي
النقد ــــ بلاغة متخلفة عن العمل الأدبي

خناثة بنونة

الذات والموضوع ــــ معانقة الداخل والخارج
الصراع ــــ رفض الهزيمة
الواقع ــــ إخضاع (الواقع) للفكر
الذات ــــ اهتمام بالتيار الداخلي
اللغة ــــ جمل شعرية، تفجير
التجريب ــــ البحث عن بديل، تعدد

عبد الحكيم قاسم

الحلم والواقع ــــ جدل، مقدرة إبداعية
العالم الذاتي ــــ الانصات للصوت الداخلي . .
الصراع ــــ التصدي للواقع، المعارضة
المجتمع ــــ الانحياز
اللغة ــــ السهل الممتنع . . .

وتنتمي مختلف المفاهيم المعبر عنها، كما هو واضح، إلى حقل التجربة الروائية، لأنها الموضوع الأساسي للشهادة من جهة، ولأنها، بالمثل، الإطار التجريبي لممارسة المبدع (الروائي) من جهة أخرى. على أنها تبيّن أيضاً أسلوب تعامل الروائي نفسه مع الرواية (كجنس أدبي) ومع الأوضاع المحيطة به وبها في آن. وعلى هذا الأساس يمكن اختصارها، رغم التعدد الشكلي الظاهر، في خمسة:

1 ـ النقد، 2 ـ الواقع، 3 ـ الصراع، 4 ـ اللغة، 5 ـ التجريب. وإذا استثنينا مفهوم **النقد** أمكن أن نجد فيما تبقى من المفاهيم «تداعيات» دلالية تتفرع عنها ولها في كل شهادة صيغة معينة، ولكنها لصيقة بها أو هي، بصورة واضحة، مرجعها. فالواقع عند أحمد المديني يتردد باسم المجتمع عند عبد الحكيم قاسم، والصراع عند سهيل إدريس له مضمون مماثل تقريباً عند عبد الكريم غلاب باسم الشعب أو الإنسان. وهو حال التجريب عند خناثة بنونة وعند إدوار الخراط على حد سواء. . . إلخ. على أن هذا التقارب الدلالي بين مستوى المفاهيم لا يجب أن يحجب عنا تمايز التجارب الروائية والشهادات المقدمة عنها معاً، لأن الاختلاف، بطبيعة الحال، هو مبرر وجودها واستمرارها وفرادتها. بيد أن الاختلاف، مع ذلك، يجعلنا نفترض مقدماً أن المجال الثقافي العام الذي يتواصل معه الروائي على مستويات متعددة، سواء على الصعيد المحلي أو على الصعيد العربي ككل، يشكل بالنسبة لمختلف التجارب الروائية وما قيل فيها من شهادات سياقاً واحداً في تعدده ونسقاً متكاملاً في اختلافه وتناقضه أيضاً.

أما إذا انتقلنا إلى دراسة المفاهيم في حد ذاتها فسنجد بينها، كما افترض، ما يميزها عن بعضها، بحكم انتمائها إلى حقل معين، وما يجمع بينها بحكم ارتباطها بتجربة الروائي في علاقته بالعالم. وأول ما يمكن ملاحظته، لذلك، أن (اللغة) و(التجريب) **مفهومان جنسيان**، يحددان علاقة الروائي **بالنوع الأدبي** [الرواية]. وأن (الواقع) و(الصراع) **مفهومان ايديولوجيان**، يرسمان علاقة الروائي بالتناقض (على صعيد الواقع والمجتمع)، بينما يمثل النقد مفرداً **مفهوماً جدالياً**، يصور علاقة الروائي بالثقافة. ويمكن بيان ذلك في جدول على النحو التالي:

اللغة/ التجريب ⟵⟶ مفهومان جنسيان ⟵⟶ نوع أدبي
الواقع/ الصراع ⟵⟶ مفهومان ايديولوجيان ⟵⟶ التناقض
النقد ⟵⟶ مفهوم جدالي ⟵⟶ ثقافة

فكيف يتجلى ذلك في الشهادات المقدَّمة؟

1 ـ اللغة. يربط أحمد المديني بين اللغة كأداة تواصلية وبين ما يسميه «بالرؤية الإبداعية»، بحيث تقوم هذه الرؤية «للمجتمع والعالم» (وسواها من المصادر الثقافية) بتوجيه اللغة وتنظيم نسقها، وهو يأتي بهذا الرأي للرد على خصوم تجربته الإبداعية التي جعلت من **اللغة** أداة التجريب الروائي. وهو إذ يرفض لنفسه تصنيفاً أدبياً محدداً (رومانسية، واقعية، رمزية) ويعيب على من أطَّرَهُ فيه غرابته وشذوذه، يتحول للكلام عن نفسه كمبدع ينفرد بالفيض اللغوي والثراء اللفظي... إلخ. فالمديني بهذا لا يتعامل مع اللغة **كحقل دلالي**، بل كمعجم، ولهذا أكد بصورة خاصة على دور (الكتابة) في تفجير هذه اللغة، أي في الخروج عن قوالبها الجاهزة، دون أن يُعطي لهذا الخروج أي بُعد معرفي.

أما صنع الله إبراهيم فيعطي لتجربته اللغوية مفهوماً يقترب، في حدود معينة، مما حدد به (باختين) أسلوب الرواية ولغتها[٧]، وخصوصاً عندما ألح على «التعددية الأسلوبية» [نجمة أغسطس]. ولكنه، في مستوى آخر، يقترب بهذا المفهوم من الطرح البلاغي العربي الكلاسيكي (تطابق اللفظ مع المعنى). ووجه الاختلاف الحاسم بين المديني وصنع الله يكمن بالتحديد في التمثل الشخصي لدور اللغة عند كل واحد منهما، بحيث يركز صنع الله على «الأسلوب التقديري» والابتعاد عن «التشبيهات والألاعيب اللغوية والأدبية التقليدية» ولا يقتنع المديني إلا بالتفجير.

ويمكن أن نرى فيما يقرره إدوار الخراط عن (اللغة) موقفاً وسطاً بين التعدد (صنع الله) والتفجير (المديني)، لأنه أضفى عليها طابعاً ذاتياً، ربطها بذاته وحياته (علاقة تشابك حياتي)، ثم حوّلها إلى مُقوم من مُقومات اللاوعي، ولكنه لم يغفل طابعها التواصلي كأداة (اللغة هي الأداة)، وجعلها بالنسبة للكاتب «خاصة» يصوغ منها عمله.

ويتضح المفهوم اللغوي «العملي» والأحادي في نفس الوقت عندما يبرر عبد الكريم غلاب حرصه على (العربية الفصحى)، كأداة للتواصل، بدورها في (التكوين والتوعية). وهكذا يستبعد، بصورة طبيعية، ما عداها من «اللغات». وهو موقف يستهدف (العامية) من جانب، ويستند أيضاً ـ من جانب آخر ـ إلى خلفية أيديولوجية وسياسية عبر عنها غلاب بوضوح لا مزيد بعده عندما قال: «الفن الذي لا يحدث تواصلاً مع الشعب عن طريق العقل أو القلب أو العاطفة فن زائف..»، ولذلك وجدناه يحمّل اللغة (كأداة إنجاز في هذه الحالة) ما عبر عنه بـ «الوضوح والواقعية».

ويختلف الرأي عند خناثة بنونة، إذ تحقق قدراً من التوازن بين فهمها لدور اللغة /الأداة واللغة/ البناء، ويعود ذلك، كما تقول، إلى تمرسها المبكر بالتجريب اللغوي من ناحية، واعتبارها للطرف المتلقي (القارىء) بوصفه (حالة) وجدانية من ناحية أخرى. وهو ما حققته في تركيزها المتواصل على «الجمل الشعرية القصيرة» كأسلوب لاختزال المعاني و«كطاقة مفجرة للواقع». وهي تراهن، بهذا وذاك، على دفع «القارىء إلى عملية التهديم». وذلك لأن التواصل باللغة ليس إلا مرحلة في اتجاه الفعل بها.

ونجد عند عبد الحكيم قاسم اعترافاً واضحاً بأنه يستعمل اللغة، كأداة، بين التعقيد والسهولة، بحثاً عن وسيط لساني يصل بإنتاجه «إلى دوائر القراء»، ولكنه لا يجعل من هذا الوسيط «مفخرة» للتجريب والتفجير كما لمسنا عند المديني وخناثة بنونة، مما دفعه إلى الربط بين اللغة والتجربة الفنية (الروائية) والنمو الطبيعي الذي يحققه المبدع «بدون تكلف» في ممارسته لهما.

2 ـ التجريب.

ويستقي التجريب أهميته من أن الروائي يجد نفسه أمام عالم بنائي يحتاج إلى الاجتهاد والخلخلة حتى يحقق بفعله فيه قدرة على الإبداع والتميز. ولا ينحصر هذا التجريب في البحث عن شكل ومضمون جديدين لجنس أدبي متداول ومؤسس (الرواية)، بل وفي تكوين رؤية جديدة أيضاً. ويرتبط التجريب في الشهادات المدروسة بالشكل الروائي، أو يفهم كذلك، على الأقل، إذ يعتبر المديني أن «التجريب ليس عملية منفصلة عن رؤية الواقع والعالم. ولذلك فقلب الشكل ليس صنعة بل عملية تتولد عن انقلاب في التصور السائد للحياة والموجودات والعلاقات... إلخ». إنه بهذا المعنى عملية داخلية تستند إلى فهم عميق لجدلية الجنس الروائي على صعيد الشكل والمضمون، بحيث يصعب انتاج شكل جديد إذا لم يقترن بمضمون جديد، والعكس صحيح. ولا يزيد سهيل إدريس عن القول بأن «الرؤية الموضوعية» للواقع والموجودات هي التي «تفرض» الشكل، غافلاً، في حقيقة الأمر، عما يمكن تسميته ـ معارضةً ـ بـ «الرؤية الذاتية» للمبدع، وهو حجر الزاوية في العملية التجريبية كما أعتقد. وإذا كان صنع الله إبراهيم قد افترض للتجريب؛ خلافاً لذلك، شروطاً لا يكون إلا بها، في تقديره، كحرية الخيال والمعرفة بحقائق الحياة والعلم وقوانين المجتمع والتطور والصدق، فإنه يقرر بذلك جزءاً مما ابتدعه تجريبياً في بعض أعماله (نجمة أغسطس). ولكنه لا يصل بذلك إلى ما يتطلبه التجريب حقاً

من قدرة على الابتكار والتميز في سبيل تحقيق جدلية لا تسعف إلا من أوتي رؤ ية جديدة ونفاذة للذات وللعالم، ونعني بذلك جدلية الشكل والمضمون. وقد قصد إدوار الخراط شيئاً من ذلك عندما أشار إلى مصادر أدواته التقنية وبحثه التجريبي، مركزاً إياها من مفهومين مترابطين، أي (الكيفية) و(الموضوع)، أو ما عبر عنه بـ «كيفية تخلق التجربة الروائية» وموضوع التجربة نفسها. والأهم من ذلك أن إدوار الخراط يجعل للتجريب مستندات ضرورية وأساسية لا يتأتى إلا بها. كقوله (بالإيمان المحرق بحرية الإنسان) و(الحس المعذب بالقهر واللهفة اللاعجة نحو الصدق..). ولا يتجه غلاب وجهة أخرى إلا من باب اقتران التجريب لديه بما دعاه بـ «التأصيل»، أي محاولة بناء شكل روائي يأخذ من التجريب، كما يستفاد، ما يحقق له «وطنيته» و«قوميته». لأن عبد الكريم غلاب يطرح التأصيل، مبدئياً، في مقابل (الاقتباس)، وقد جاءت شهادته على هذا المستوى محملة بانتقادات مسهبة حول مختلف الاتجاهات الروائية المعاصرة. وفكرة (التأصيل) في هذا الباب توازي معضلة البحث عن شكل روائي متميز لا يقترن بغيره إلا في جنسيته (نوعه). واكتفت خناثة بنونة بتناول الشكل الروائي في حد ذاته من زاوية البحث عن بديل له والتحرر من البناء المعماري العام والتركيز على التعدد (أصواتاً وأرضيات وطروحات.. إلخ) وتداخل الأزمنة.

3 ـ الواقع

ويُعرض الواقع في معظم الشهادات في مقابل (الخيال)، وكذا في التعبير عن «حقائق» الوضع الاجتماعي والسياسي وغيره. فهو هنا ليس مفهوماً نظرياً فنياً، ولكنه محيط من العلاقات العامة، ينسج حولها الشاهد/ الروائي ما يمكن تسميته بـ «المعيش» اليومي والحياتي. ولذلك فعلاقته به هي علاقة انتماء ومعايشة ومعاناة أيضاً. والاختلاف بين الشهادات في رسم هذا الواقع وتحديد مجالاته من جهة، وبينه وبين النص الأدبي الروائي يبدأ من هنا من جهة أخرى، إذ يقر المديني بعدم وجود أي نص «خارج الواقع ولا أي نص منفصل عن زمن الرؤ ية المتغيرة»، ولكنه، في نفس الوقت، يعطي للكتابة وجودها الخاص واستقلالها الذاتي، ولا تتأثر هذه (الكتابة/النص) بالواقع إلا بمقدار ما يتأثر الروائي بمحيطه العام. فهو موجود ونصه كذلك في استقلال وتداخل لا ينفصلان. ولكن سهيل إدريس يربط الواقع بظواهره، وبصورة خاصة بما يعانيه الكاتب فيه (أزمة حرية التعبير مثلاً). بحيث لا يرى للروائي (الكاتب) مخرجاً، مثله في ذلك مثل (النص)، إلا بقبول التحدي، وهكذا يأتي الانخراط في الواقع بتجاوز الكاتب للمعضلة التي يعاني منها، أي توفير مناخ حر

يسمح له بالتطور ويجيز للكتابة أن تحققه بدون قيود. ويبلغ هذا الموقف، بصيغة أخرى، درجة من الوضوح عند ادوار الخراط، خصوصاً عندما يضع فارقاً بيّناً بين الواقع المباشر (الفوتوغرافي) والواقع الحياتي (كثافة العالم). فهو بقدر ما يرفض (رواية التسلية) و (رواية الشعار) و (رواية الضياع في متاهة اللفظ) يسلم، بدون تردد، بأن الرواية يجب أن تقف على (أرض الواقع). وهدفه من ذلك (أن يكون العمل الفني هنا إسهاماً في إرساء وتشكيل القيم التي تصوغ العلاقات الاشتراكية..). ومثل هذا الرأي نجده عند عبد الكريم غلاب بصيغ إيديولوجية حادة، أولاً لأن غلاب يعتبر نفسه من أنصار الاتجاه الواقعي (الواقعية الجديدة التي ترتبط بالمضمون النضالي للإنسان العربي)، ويرى الكتابة أيضاً إسهاماً فكرياً (لتحويل مجرى التاريخ)، فضلاً عن إيمانه بالإنسان (كمنطلق وهدف). فغلاب يعطي للواقع بعداً نضالياً ويجعل الكتابة الروائية أداة (للتوعية)... إلخ. وهو أيضاً ما تعبر عنه خناثة بنونة، بانفعال واضح، عندما تقرر بدون تدبر أن مسعاها في الكتابة الروائية يتمثل في (إخضاع الواقع للفكر). أما عندما تناصر (القوى المظلومة) وتريد (الانتماء إلى الأرض لمعايشة الواقع) فهي لا تخرج بذلك عن الاطار العام الذي أبرزته الشهادات الأخرى. ومع أن عبد الحكيم قاسم يتكلم عن مثل هذه الأهداف بتواضع ملحوظ (كقوله بالانحياز للناس البسطاء ومحاولة الالتصاق بواقع الناس... إلخ)، إلا أنه يضفي على ذلك (جدلية) رآها في علاقة الحلم بالواقع. وينهض هذا الجدل على المقدرة الابداعية التي يتحلى بها الكاتب في سبيل صياغة **واقع متخيل** ورمزي يتجاوز الاستنساخ والمباشرة.

4 ـ الصراع.

إذا كان الواقع، كما اتضح، يعني (المعايشة) فالصراع يكشف عن **التناقض** في علاقة الروائي بنفسه وفي علاقته بالعالم من حوله. وقد وجدنا الواقع أيضاً في مختلف الشهادات **سياقاً ومحيطاً** للوجود الشخصي وللإنتاج الأدبي الروائي، بينما لا يمكن للصراع أن يكون إلا **اختياراً وموقعاً**، أي أنه محكوم برؤية المبدع للقوى والعلاقات الانتاجية المسيطرة في نطاق تشكيلة اجتماعية معينة، أو على مستويات أخرى كما سنرى (حضارياً مثلاً). ويشير أحمد المديني، بشيء من الغموض، إلى ذلك عندما يصوغ للرواية (رسالة) (كخطاب من الإنسان للإنسانية)، متمثلاً في كتاباته ما يعتبره (زمن الرؤية المتغيرة)، أو تصورات اختيارية تحدد مقصدية إبداعه من الناحية الايديولوجية، بينما يحصر سهيل إدريس فكرة الصراع في ذات المثقف وفكره. وهو ينطلق في ذلك من تجربته الذاتية التي حكّمتْ مقولة

الصراع في التعبير عن التمايز والاحتكاك من جهة، وعن التداخل والتناقض من جهة أخرى، ضمن دائرتين حضاريتين مختلفتين: الشرق والغرب (كما في «الحي اللاتيني»)، أو في اطار تجربة اجتماعية واحدة: بين الأجيال (كما في «الغندق الغميق»). زد على ذلك أن سهيل إدريس يصرح بمحورية فكرة الصراع في أعماله ويعتبر نفسه ممسوساً بتناقضات الحياة (باعتباره إنساناً عربياً يعيش كل لحظة من لحظاتها. .). ويميل صنع الله إبراهيم إلى اتخاذ موقف خاص من الصراع دُفع إليه في نطاق (تجربته الشخصية) وأوجبه على نفسه بعَهْدٍ. وغاية هذا الموقف أنْ يعمل على ذكر **الحقيقة** متسلحاً في ذلك بـ(العلم والتجربة [ماركس وفرويد]. أما ادوار الخراط فخطابه واضح في هذا الباب، لأنه ينطلق من قناعة صريحة بالمستقبل وإيمان عميق بالإنسان، مأخوذاً بالحرية والعدالة والجمال (ونشوة الحس). فالتقارب بين صنع الله والخراط يخفي «مسلمة» يعتمدها كل واحد منهما في التعامل مع الصراع، ونعني بها مناصرة التقدم ونشدان التغيير. ولعل عبد الكريم غلاب، لوضوح رؤ ياه السياسية، أبرز مَنْ رفع من شأن المسلمة المذكورة ورسم غرضها التعبوي المكشوف، لأنه يضفي على (العالم)، كما يتصور حركته وتناقضاته، وضوحاً ومعقولية، بمثل ما يخلص إلى ضرورة المواجهة المفروضة على الإنسان العربي من طرف الاستعمار والصهيونية. وهو في هذا، كما يصرح بذلك جهاراً، يؤمن (بالالتزام الحقيقي العملي بواقع الشعب) ويرى في الإنسان (بكل أبعاده) عماده وغاية كفاحه. ويأخذ الصراع عند خناثة بنونة وجهة (جنسية) جعلها في المنطلق تتحرر من (تقليدية وأخلاقية النظرة إلى الأنثى)، ثم حولها إلى الواقع العربي العام، فوقفت ضد (الهزيمة) و(المجتمع المهزوم). ثم استخلصت، بكل يسر، أن مشروع التحرر رهين (بالفوقية والعلم والتقنية والإعلام الصحيح. .). وأحسب أن عبد الحكيم قاسم لا يشذ عن هذه القاعدة، بل ونجد عنده نبرة عالية في فهم مكونات الصراع، خصوصاً عندما يصرح بأن (لحظة ميلاد الكاتب تعني لحظة ميلاد موقف معارض للسلطة)، فضلاً عن وضوح رأيه في التصدي (للواقع) عملاً بالفهم الايجابي للحقيقة البشرية كما يقول.

5 ـ النقد

أما النقد فتختلف شهادة الروائي فيه باختلاف حظه منه وكذا بتباين مستويات التعامل النقدي. والمشكل الذي يُثار هنا هو في مدى «صلاحية» الحكم الذي يصدره الروائي على النقد بتعميم وإطلاق. إذ لا تكشف معظم الشهادات عن نوع معين من النقد يُراد تسفيه منطلقاته والحكم على أدواته الإجرائية وأساليبه النقدية، فيما يصدر الشاهد، في حقيقة

الأمر، عن موقف حيال ناقد أو نقاد بالتخصيص. ولذلك تبدو المفارقة بين ما يُقال في النقد الروائي بعامة، وما لا يقال في اتجاه من اتجاهاته، على قدر من المغالطة والتضليل. وهو ما جعل مختلف الشهادات تتفق في غرض دعائي مُوَجَّه لا يعترف بالنقد أو يحمله اسقاطات غير مستساغة. فهو عند المديني مطبوع (بالغرابة) و(الشذوذ). بل ولا يعترف لأصحابه بأهلية الوجود. ويعبر سهيل إدريس عن (كراهيته) لكل ما «يشرِّعه» النقاد، أو يريدهم، على الأقل، ـ ولو بنرجسية ـ أن يتعاملوا مع إنتاجه الروائي، كما يشهد بذلك لنفسه، أي «الروائي ـ الذاتي ـ الموضوعي في وقت واحد...» و«الملتزم ـ الحر في وقت واحد» و«الواعي وغير الواعي في وقت واحد...»؛ حتى اننا نجد في رأيه نفحات من فلسفة وجودية مُحوَّرة يمكن صياغة مقولها ـ باجتهاد ـ في هذا النطاق بالقول: تنتهي حرية النقد حيث تبدأ حرية الروائي!.

ويرى صنع الله إبراهيم أن العلاقة بين الكاتب والناقد العربيين علاقة غير سوية. فالناقد (لا يوجد عنده سوى الخطاب الموجه للقارىء وحده)، بينما ينتظر منه الكاتب (بلورة للمشاكل التي تعترضه في عمله.) ـ ويتصور غلاب أن النقد العربي يعاني من (أزمة خطيرة)، بحيث أصبح (بلاغة متخلفة عن الإبداع الروائي..). وحتى حين لا نجد رأياً صريحاً يستهدف النقد والنقاد، بالسلب عادة، ففي معنى الشهادة ما يُراد به ذلك على لسان الروائي، بالإيجاب طبعاً، أي أن **الشهادة تتحول إلى خطاب نقدي** فيما يجب للنقد أن يكون عليه. (خناثة بنونة، إدوار الخراط، عبد الحكيم قاسم..).

*

يستفاد من هذه الآراء أن حدود الاتفاق والاختلاف بين الشهادات المدروسة تتقارب في نقط وتتباعد، نسبياً، في أخرى. ومرد ذلك بطبيعة الحال إلى تنوع ظروف كل تجربة روائية على حدة ولأوضاع كل روائي في حد ذاته. ومع ذلك ففي هذا القول بعض المبالغة، لأن الاختلاف الحقيقي بين هذه الشهادات لا يمس إلا درجة الرأي من حيث الوضوح أو التماسك أو الصراحة، أما في غير ذلك فقد يكون من باب أولى إيلاء الاعتبار التام لأكثر من نقطة جاء الاتفاق حولها بصيغة التكامل والانسجام، ويمكن التدليل على ذلك من خلال النقط التالية:

اللغة كأداة = التواصل
اللغة كذات = التطوير

الشكل كبناء = تغيير الرؤية الشكل والمضمون = جدلية

الواقع كنصّ مُتخيل = انفصال واتصال الواقع كنص مُعاش = تشابك وتداخل

الصراع كموقف = اختيار الصراع كحقيقة اجتماعية = معايشة

النقد = الرفض

فإذا أعدنا ترتيب المفاهيم على ضوء حقولها المعرفية (أي اللغة والتجريب كمفهومين جنسيين، والواقع والصراع كمفهومين إيديولوجيين، والنقد كمفهوم جدالي ثقافي) فسيكون بمقدورنا أن نلمس مواطن التكامل والانسجام المذكورين في أكثر من نقطة، إذ أن كل روائي، حسب منطوق شهادته، يشتغل في إطار «نظام» معرفي ينتج أفكاراً ومواقف ذات دلالات متقاربة وأحياناً متطابقة، وذلك بصرف النظر عن التناقض الملموس الذي يمكن أن يوجد بين الروائيين أنفسهم وعلى مستوى تجاربهم بالذات وفي تطور أو تخلف إنتاجهم الإبداعي.

وبناء عليه نتساءل: ما هي الشروط العامة التي تجعل من شهادة الروائي خطاباً يحمل «تيمات» متقاربة وتعبيراتها الدلالية متجانسة؟. ثم: هل يمكن العثور على حالة مماثلة على مستوى الانتاج الروائي الذي يبدعه كل روائي على حدة؟

سؤالان ينبني أولهما على تطابق ملموس درسناه، وثانيهما على مفارقة مفترضة سنعرض لها بعد قليل وسنحاول الجواب عنها في ملاحظات:

أولاً = إن الشهادة، كما حللنا مختلف جوانبها، **خطاب «موجّه»، مقصديته إعلامية**

بدون شك، **لأن غايته إحاطة القارىء بمضمون التجربة الإبداعية، منطلقها وأدواتها** والموضوعات المؤلفة لها. وهو خطاب **ايديولوجي في معظم الشهادات** التي درسناها، لأنه ينطلق من رؤية الشاهد الروائي وعلاقاته ومحيطه. ولذلك **فهو خطاب مُنْدَمِجٌ**، له سياقه ومعضلاته البنيوية، ويوجد - أراد الشاهد الروائي ذلك أم لا - ضمن سيرورة تاريخية شاملة، محلية وعربية وعالمية، بحيث لا يمكن للشاهد الروائي إلا أن يتأثر بهذه السيرورة منفعلاً بها أو فاعلاً فيها.

ثانياً = من هنا نعتقد بأن إنتاج خطاب بهذه الصفات والملامح هو، بنفس المعنى، إعادة إنتاج للقضايا التي تشغل بال المثقفين والمبدعين بعامة، مع تفاوتات قد تأخذ هذا الحجم أو ذاك، ولكنها لا تغير من صورة (إعادة الإنتاج) شيئاً ذا بال. ويزيد هذا الأمر إيضاحاً أن المثقف العربي الواعي يجد نفسه، تماماً كما قال عبد الحكيم قاسم، منخرطاً في السيرورة التاريخية العربية ويتجاوب مع مشاغل المرحلة، بل ويعبر، في حدود معينة، عن الطموحات المكبوتة والمأمولة والمجهضة على السواء. وأحسب أن الروائي يلعب نفس الدور بإنتاجه، بحيث أصبحت الرواية، كما يقول محمد برادة[٨] «**تستعيد الواقع المعقد** الذي كان مغيباً وراء الرؤية الانعكاسية لِتُقَدِّمَهُ عناصر متفاعلة تعلن الرفض وتقول الجرح وترسم الشروخ داخل الكيان المهتز...».

ثالثاً = لقد لاحظنا أنّ الشاهد الروائي يتساءل حول دور اللغة كأداة ويعمل على تطوير الشكل كبناء ومضمون ويتفاعل مع الواقع كإنسان ويتصدى للصراع كحقيقة اجتماعية... إلخ، ولكننا لا نستطيع الجزم، من خلال ما أتيح لنا من قراءات روائية، بأن التساؤلات المذكورة **تجاوزت مرحلة الاستفهام**، بل وقد نجد مفارقات واضحة بين **موضوع السؤال** (من خلال الشهادة) **وطبيعة التجربة** (من خلال الانتاج الروائي). والقول بأن رواية الروائي ليست في مستوى شهادته (الطموح ≠ الإمكان) مسألة فيها إقرار صريح بأن الحلقة الضائعة في المفارقة تكمن في غياب **نظرية للرواية العربية**، وهي مهمة نقدية وإبداعية على حد سواء. وإذا كنا نعتبر أن في تنوع التجارب الروائية وتطور مستوياتها التعبيرية واقتحامها لمجالات الحياة والتاريخ والإنسان... إلخ ما سوف يُغذي التراكم المعرفي ويُثْريه وقد يحقق شروطاً أفضل لتطوير الفكر والإبداع العربيين، فإننا مع ذلك لا نستطيع الحسم هنا في قضية شائكة كهذه: هل تسير الرواية العربية في طريق الانسجام مع مواقف الروائي؟، وهل الوصول إلى هذا المستوى رهين بتطور الروائي نفسه أم بتطور المجتمعات العربية أم بتوفر عوامل أخرى؟

أسئلة نلحقها بتلك التي طرحها برهان غليون[٩] قبل هذا التاريخ بسنوات، وكان (جورج لوكاتش) قد أجاب عنها، في سياق آخر، عندما ربط بين مستقبل **تطور الرواية التاريخية واستعادة التقاليد الكلاسيكية والتملك الثر للميراث الكلاسيكي**، وكان يعني: **الفكر الشعبي** (وهو فكر شعبي ديمقراطي، وهو لهذا السبب فكر تاريخي بصورة حقيقية وملموسة)، **والطابع الملموس لشكله الفني** (بحكم العلاقة الوثيقة بينهما)[١٠].

وإذا كان لابد من إنهاء الموضوع بخلاصة (اعتباطية) فلا مفر من الاعتراف بأن شهادة الروائي تشكل اليوم نصّه الروائي المأمول.

عبد القادر الشاوي

(السجن المركزي، القنيطرة، المغرب)

هوامش

(١) Dictionnaire Encyclopédique des sciences du Langage. O. DUCROT, T.TODOROV. Ed. du Seuil 1972. p. 375.

(٢) L'art du roman, Ed. Gallimard 1986.

(٣) انظر: الرواية العربية، واقع وآفاق. دار ابن رشد 1981 بيروت.

(٤) Esthétique et théorie du roman, Ed. Gallimard 1987, p. 67.

(٥) نفسه ص ٦٦.

(٦) نفسه ص ٤٩.

(٧) نفسه ص ٨٨.

(٨) انظر: الرواية العربية المعاصرة، استشراف لآفاق التطور المستقبلي في: الأدب العربي، تعبيره عن الوحدة والتنوع. ص ١٩٥ وما بعدها. مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٧، بيروت.

(٩) انظر: تأملات في الواقع العربي والرواية. ضمن: الرواية العربية، واقع وآفاق. مصدر مذكور ص ١٨١.

(١٠) Le roman historique. Ed. Payot 1965. p. 394.

هاشم صالح

زمن الفلسفة *

١ ـ التحليل النفسي للتراث

«كلّ الأشياء المعمِّرة، كل الأشياء التي تعيش زمناً طويلاً يغطّيها العقل شيئاً فشيئاً إلى درجة أنها تنغمس فيه كلياً فتبدو كأنها عقلانية خالصة. ويصبح أصلها أو منشؤها اللاّعقلاني شيئاً لا يمكن تصوره. ألا يبدو الكشف عن التاريخ الدقيق لأصل ما، وبشكل شبه دائم تقريباً، إما أنه غير قابل للتصديق، وإما أنه تدنيس للمقدسات؟ أليس المؤرخ الجيّد، دائماً في حالة صراع مع وسطه والظروف المحيطة؟».

(فريدريك نيتشه، (فجر)، الفقرة الأولى).

ربّما كان من الممكن أن نعدَّ التراث (أو الماضي أو التاريخ، لا فرق) شخصاً مريضاً، مليئاً بالعقد والأوجاع. وعندئذ تصبح مهمة الباحث فيه، والغائص إلى أعماقه تشبه إلى حدٍّ ما مهمة المحلّل النفساني الذي ينبش في أعماق مريضه وذكرياته التاريخية لكي يعثر على مواطن الداء ويكتشف العلّة الأساسية التي سببت له كل هذا التأزم وعدم التأقلم مع الحاضر.

وقد يُدْهَشُ بعضهم لهذه المقاربة الشاذّة التي تبدو أبعد ما تكون عن الواقع أن التصديق. فما علاقة التاريخ بالمرض؟ أو ما علاقة التراث بالمرضى النفسانيين؟ ولكن لنفكر قليلاً في الأمر قبل أن ندين مسبّقاً هذه المنهجية الجديدة في قراءة التراث. ما الذي

---

* النصوص الثلاثة التي ننشرها هنا جزء من كتاب يصدر قريباً بعنوان «نصوص متقطعة».

يحدث عندما يستلقي الإنسان بشكل منهك على مقعد الطبيب النفساني؟ ماذا يطلب منه الطبيب المعالج؟ إنه يطلب منه، بكل بساطة، أن يسرد حياته الخاصة في تفاصيلها الدقيقة، وبشكلٍ عفوي حر، دون أي مراقبةٍ أو قيود. إنه، بمعنًى آخر، يحاول تحريره من أسر العقل الواعي، الخارجي والضاغط، لكي يتيح لعقله الباطن أن ينفجر بالمكبوت والمنسيّ، هذا المكبوت الذي يعشّش في الزوايا المهملة، والذي غطّته سنوات العمر وأكداس الغبار. وتتكرر الجلسات مرات ومرات، ويعيد المريض كلامه السابق بشكلٍ أو بآخر، ويحاول أن يضيف إليه ما استطاع من أسرارٍ جديدة. باختصارٍ، ينخرط في **عَمَليّة حَفْرٍ في أعماقه النفسية**، وكلّما استطاع أن يتغلب على رقابته الخارجية الضاغطة، انفجرت كنوز وعيه المظلم بالذكريات المنسيّة، ذكريات الماضي السحيق. ولكن الطبيب قد لا يتوصل إلى نتيجة تُذكَر على الرغم من كل هذه الجهود المبذولة في الحَفْر والأركيولوجيا.

وعندئذ يعيد الكرّة من جديد، ويحوم هذا المريض المسكين حول ما تبقى من ذكرياته مرات ومرات، ويلف ويدور، ثم تضيق الدائرة أكثر فأكثر على المنطقة المظلمة العمياء من تاريخه الشّخصي، وفجأة تنفجر باللحظة المهملة المنسيّة، بالذكرى المفتاحية المكبوتة تحت اكوام الذكريات، بالحادثة الخطيرة الأساسية التي سبّبت له كل هذا التعقيد والتأزمات النفسية. . .

قد أكون بسَّطتُ كثيراً في شرح نظرية التحليل النفسي والآلية التطبيقية التي يتبعها المحلّلون من أجل شفاء المرضى والمرض وقد أكون تفاءلت بنتائجها أكثر مما ينبغي. والواقع أني ما إلى شرحها قصدت، ولا تهمني، بحد ذاتها، في قليل أو كثير. . . بل أكثر من ذلك فأنا آخذ بعين الاعتبار كل الانتقادات الأساسية التي وجهت إليها في الغرب طيلة الثلاثين عاماً الماضية منذ أن كان ميشيل فوكو قد أصدر كتابه الكبير «تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي». ومنذ أن كان قد أدان المحلّلين النفسانيين وألاعيبهم وحيلهم في «تأجير آذانهم» أطول مدة ممكنة من الساعات من أجل نيل أكبر قَدْرٍ ممكن من المال. . . وإذن، فلم أذكر هذه المنهجية في التحليل كدعاية لها، على العكس. وإنما ذكرتها كمسار جنيالوجي على طريقة (نيتشه) أو كمنهج اركيولوجي على طريقة (فوكو) من أجل توضيح شيء آخر مختلف تماماً. أريد في الواقع أن أتحدث عن منهجيات تحليل التراث وإضاءته من أجل فهم الواقع الرّاهن، والأزمة المستعصية. فمن المعروف أن «الأطباء النفسانيين للتراث» قد كثروا جدّاً في الآونة الأخيرة، أو قل في العشرين سنة الماضية. ولكن على

الرغم من كل جهودهم العملاقة فإن المريض لا يزال مريضاً، بل إنَّ أزمته تتفاقم أكثر فأكثر، ولم نعد نستبصر شيئاً محدداً من خلال كل هذا الضجيج، هذا يعني واحداً من شيئين: إمّا أنّ هؤلاء الأطباء ليسوا بأطباء حقيقيين وإلا لكنّا قد توصلنا إلى شيء ما، لكانت نهاية النفق (أو بالأحرى بدايته) قد تبدّت لنا. وإما أنّ المرَض من الاستفحال والخطورة بحيث لا يجدي معه أيّ علاج ولا أي تشخيص. وبما أنّنا ميالون إلى الحل الأول فسوف نقول ما يلي:

كل أنواع التشخيص السابقة من مادية ماركسية، إلى قومية رومانطيقية إلى أرثوذكسية تيولوجية لم تنفع في الكشف عن علة واحدة من علل الأزمة الحضارية العربية. هذا لا يعني أننا نساوي بينها في كل شيء، أو أننا ننكر حصول أي تقدم في الساحة الثقافية. نحن نريد أن نستنتج فقط ان كل «المفاتيح» المستخدمة لم تؤدّ إلى الفتح، وان الباب الموصد لا يزال موصداً. وهذه نقطة أولى ينبغي تسجيلها. وهي إذا ما نالت قبولاً أو أذناً صاغية فإن ذلك يعني أن تقدماً كبيراً قد تحقق. ذلك أنه من الأهمية بمكان أن نكتشف أن كل التشخيصات المقترحة قد وصلت إلى باب مسدود، وأنها خاطئة لا تؤدّي إلى الهدف المنشود. فهذا يساعدنا على تحرير الساحة من كل هذه الضوضاء والأصوات التي احتلتها طوعاً أو كرهاً طيلة السنوات الماضيات. إن مجرد تحرير الساحة من هذه «الحلول» الممتدة من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار بما فيها تجاويف الوسط، يفتح أمامنا قارة شاسعة من الأمل والحرية والفراغ. عندما ينسحبُ كلّ هؤلاء إلى الظل والظلام، ويضطرون لترك الساحة فارغةً لمقتحمين جدد، فإن ذلك يعني أن منعطفاً جديداً قد طرأ على المسيرة العربية المعاصرة. يتمثل هذا المنعطف التاريخي الهام في الإعلان البسيط التالي: فشل جميع التشخيصات والحلول السابقة. يتمثّل بفشل العثور على المرض الأساسي للعرب، هذا السرطان الذي ينهش في أحشائهم دون أن يدروا أو دون ان يعرفوا في أي منطقة بالذات، وأي نوع من أنواع السرطان هو. يتمثل في هشاشة وزيف كل التشخيصات التي قدمت نفسها بمثابة الحقائق والمناهج العلمية. إن سقوط هذه الكتابات والخطابات وتشظّيها على رصيف الواقع الراهن يشكل اكبر نقطة تقدمية مفرحة في وجودنا الحالي. بهذا المعنى فأنا آخر من يحزن لما يحصل اليوم. وأنا أعلن الفرح لسبب واحد فقط هو: **أنه لا شيء موجود الآن**. السقوف والجدران تتهاوى على رؤوسنا من كل النواحي، والبيت العتيق المنخور يتساقط حجرة حجرة، وجدارا جدارا دون أن يثير فينا أي عاطفة حنين أو حزن على الماضي. لهذا السبب أعلن الفرح وأتحدى الآخرين بإعلانه. وربما صعّدت

الأمور أكثر فأعلنت الشماتة في لحظة مقبلة غير بعيدة.

ـ لماذا تعلن الفرح والشماتة بالخراب؟ لماذا تعدّ انتشار الأوبئة والأمراض، أو انبثاقها من تحت سطح التاريخ، بل ومن أعماقه القصية، علامةً صحة وعافية أو على الأقل نقطة البداية على طريق التحرير الطويل؟ هل أنت مازوشي، عصابي، مريض نفسيّاً؟ ومتى ستشفى من أمراضك وأوجاعك التي تكاد تتفوق على أمراض الواقع وأوجاعه؟ وهل أنت إلّا كما قال الشاعر: طبيبٌ يداوي الناس وهو عليلُ؟...

ـ سوف لن أجيبك على أي سؤال من هذه الأسئلة الاستفزازية، وإنما سأُغِذّ السّيْر وأقول: بأن التحليل النفسي للعرب (أو بالأحرى للمرض العربي المزمن) لم يحصل حتى الآن. بل ان مجرد الاعتراف بوجوده مرفوض من قبل هؤلاء الإيديولوجيين العتاة. وبالتالي فهو لا يزال ينتظر طبيبه الكبير، ومفكره العتيد. كان نيتشه (وهو من هو في هذا المجال) يعدّ تشخيص الانحطاط وأمراض الحضارات عملية شاقة مهولة ترتعد أمامها فرائص المفكرين الكبار. كان يعدّ المفكر بمثابة المحلل أو الطبيب النفساني الذي ينبش في أعماق التاريخ والمجتمع لكي يكتشف العلة الأساسية التي يعاني منها، لكي يكتشف الجرح في طراوته الأولى وهو ينزف ويدمى. ولم يكن نيتشه يثق بهذه التحليلات السّطحية أو أشباه الحلول التي تدعي أنها قبضت على الجرثومة الأساسية ثم نكتشف فيما بعد أن كل ذلك ليس إلا أقاويلَ وتضليلاً. كان نيتشه يعدّ نفسه طبيباً نفسانياً بكل ما للكلمة من معنى. وعلى الرغم من أنه «جُنّ» في نهاية المطاف، إلا أنّه استطاع أن يكتشف أكبر العلل باعتراف كل العقلاء المعاصرين. وفي أكثر من مرة راح يفتخر بأنّه طبيب نفساني يتمتع بحدس خارق ينفذ إلى أعماق التاريخ السحيقة ويخوض فيها ويموج ثم يعود سليماً مُعافًى إلى سطح الأرض ـ سطح الحاضر الراهن دون أن يفقد توازنه الكامل. كم جرَّب نيتشه أفكاره على نفسه، وكم دفع ثمنها غاليا! وحتى فرويد اعترف بأن صاحب «ولادة التراجيديا» كان أول من اكتشف التحليل النفسي قبل ولادته الحقيقية.

المرض العربي بحاجة إلى أطباء في حجم نيتشه، فأين هم؟ ومتى سيولودون؟

المرض العربي بحاجة الآن إلى كل المنهجيات الأركيولوجية للحفر عن أعماقه، وفي أعماق أعماقه. إنه يحتاج إلى أكبر آلة سَبْر قادرة على أن تخترق ليس فقط سطح العصور الحديثة (قرناً أو قرنين من الزمان) وإنما أيضاً أعماقها: أي على الأقل أربعة عشر قرناً من الزمن. ينبغي أن نعود إلى **الطفولة** ونكتشف لاعقلانية العقل الذي يهيمن علينا اليوم

كالسيف المسلول. ينبغي أن نعود إلى الأصول لكي نكتشف كيف ولد هذا العقل الجبار لأول مرة، وكيف تشكل، وكيف انبثق؟ عندئذ سوف نكتشف العجب العجاب! وربما اكتشفنا أنّ كل ما نعرفه عن طفولتنا وأصولنا ليس إلا كذبة كبيرة بحجم التاريخ. «آه أيتها الحقيقة، يا أكبر كذبة في التاريخ»، راح يصرخ نيتشه، ولا يزال دويّ صوته يرنّ في أعماقنا حتى هذه اللحظة، وربما في هذه اللحظة أكثر من غيرها. إنّ كل عمل نيتشه يهدف إلى طرح السؤال البسيط التالي: كيف يؤسس التاريخ نفسه على كذبة وحيدة تسمي نفسها الحقيقة؟

هذا المفكر الأركيولوجي الذي نحلم بانبثاقه كما ينبثق العشب في الأرض البوار لا يزال عصيّاً على المنال. لا نزال نناديه، ولكن ما من مجيب. فمتى سيظهر لكي يقص علينا قصة الأصول، ولا عقلانية الأصول التي فرضت نفسها بمرور العصور وتقادم الأزمان بصفتها عقلاً مطلقاً لا يناقش ولا يُمَسّ؟ سوف نظل ننتظره ونحلم به لكي ينبثق من خضم الواقع المنهار لكي يجيء بريئاً صافياً كالنار.

ـ أين هو هذا المفكر الأركيولوجي الذي يبدو مستعدّاً للتضحية بكل شيء (بما فيها نفسه) من أجل الحقيقة، ومن أجلها وحدها؟ ولماذا تبخل أرض العرب علينا به منذ قرون وقرون؟

٢ ـ الاختلاف/ التكرار/ التفكيك

جاء زمنُ التّفكيك. في البداية كان الاختلاف الأولي والحاسم، ثم التراكم، تراكم العصور والتجربة التاريخية المؤسِّسة على ذلك الاختلاف. كان تكدّس الخبرات وإعادة تكرار الذات. ذلك أن كل اختلاف تَدْشينيّ، يولّد لا محالة نظاماً محكماً من العمل التاريخي ترسخه العصور المتطاولة عصراً بعد عصر، وقرناً بعد قرن. وعلى الرغم من تأثير التاريخ وضغوطاته والتعديلات النسبية التي يحدثها على النموذج الأصلي، بحسب الزمان والمكان، فإنّ اللّحظة الأولية للاختلاف تبدو أكثر فأكثر، لحظة نموذجيّة اسطورية، لحظة غائصة في أعماق الزمن ورحم التاريخ. فالاختلاف الأولي يعلو علينا إلى الأبد لأنه ينتمي إلى تلك اللحظة التاريخية/ واللاتاريخية في آنٍ معاً. إنه ينتمي إلى لحظة ناجزة ومنتهية، لحظة حصلت في زمن «صاف» يفوق الأزمنة كلّها. بهذا المعنى يمكن القول بأنّ التجربة التأسيسية تمثّل اختلافاً أصليّاً عن كلّ ما سيأتي بعدها. كل ما سيأتي يُعدّ تكراراً وتقليداً للنموذج الأصلي الذي يعلو على التاريخ: أي تقليداً لذلك الاختلاف الذي يتحكم أبدياً بهذا التكرار.

وكذلك الأمر فيما يخصّ التاريخ الغربي. فحتى مجيء الثورة الفرنسية ثم العلمنة وتراجع المسيحية عن سطح الواقع والتاريخ، كانت هذه المجتمعات تعيش حالة من تكرار نظام إنتاج مجتمعات الكتاب المقدس. كانت تعيش على الاختلاف السابق، ومؤسَّسةً عليه. ولكن بدءاً من الثورة الفرنسية التي مهدت لها النهضة ثم عصر التنوير بخاصة، أخذ الاختلاف السابق يتفسّخُ ويتلاشى تدريجيّاً (دون أن يمّحي كليّاً بالطبع) لكي يحل محلّه اختلافٌ تدشينيٌّ جديد. هذا الاختلاف الجديد مبني على مفهوم العقل الكوني والوضعية العلمية. لقد جاء زمن العلم والبورجوازيات الصناعية الفاتحة. وهكذا تَمّ ترسيخ نظام جديد للعمل التاريخي محل النظام السابق الذي سيطرَ طولَ القرون الوسطى. وتلته إعادة إنتاج مستمرة لهذا النظام في كل المجتمعات البورجوازية والرأسمالية منذ حوالى المائتي عام (أي منذ الثورة الفرنسية). من المعلوم أنّ إعادة إنتاج تراثٍ ما سواء أكان مبنيّاً على العصبيّة الدينية التقليدية أم العصبية القومية الحديثة تحصل عن طريق التعليم والمدرسة، والشعائر والطّقوس، والاحتفالات الدورية والأعياد، وكل القيم التي تؤمن بها الجماعة والتي تبدو مقدسة ومطلقة ما دامت لم تتعرّض لأيّ دراسةٍ جنيالوجية نَقْديّة. فإعادة الإنتاج والتكرار بحد ذاتها تستبعد منذ البداية إلقاء أيّ نظرة نقدية على النظام الراسخ الذي يتخذ صفة الإطلاقية والمعصومية. وحدهم الذين يقفون خارج السّور (أي خارج العرقية المركزية الخاصة بشعبٍ ما وتراثٍ ما) يعرفون محدودية هذه القيم، بل واعتباطيتها من الأساس. قلت اعتباطيتها من الأساس، ولم أقل اعتباطيتها على طول الخط. فلا ريب أنها امتلكت فيما بعد عقلانيتها الخاصة وتسويغَها الخاص. ولكنها في البداية كانت عبارة عن خط واحدٍ من جملة خطوط أخرى عديدة ومحتملة. ثم حُيِّنت وجُسِّدت في التاريخ دون غيرها، واغتصبت بعدئذ حق المشروعية، وغَطّت لحظة ولادتها الأساسية لكيلا تنكشف ظرفيتها المؤقّتة: وبالتالي **تاريخيتها**. هذا يعني أن التراث الأولي والقيم الأساسية الأسطورية تفقد صفتها التاريخية بسبب تكريس الزمن المتطاول وبسبب تنائيها في أعماق الزمن. كلّما تقدمنا في مسار التاريخ. كلما تقدم الحاضر نحو المستقبل، تراجعت هي نحو الماضي السحيق واتخذت صفة المعصومية التي لا تناقش ولا تمس. واليوم تظهر حركات سياسية أصولية تستغل فشل المحاولات السابقة للتحديث، وتحتكر مشروعية التراث التأسيسي كلها، وتزعم أنها تجسد الزمن «الصافي» في التاريخ. هكذا يتجسد العقل الأسطوري أمام أعيننا واقعاً حيّاً: ففيما وراء الأحقاب والأزمان، وغصباً عن أنف التاريخ وتقطّعاته يريد أن يقنعنا بامكانية تحيين اللّحظة الأولية في التاريخ الحاضر. وفيما يكتسح الأخضر واليابس من

أمامه، يتكسّر على شاطىء الواقع والتاريخ. ونتكسّر معه. . .

لكن ها هو زمن التفكيك يجيء. ها هو الواقع ينفجر منخوراً بحركة سرّية لا ندري مصدرها بالضبط ـ لا من أين جاءت، ولا إلى أين تروح. من الذي يرجّ هذا التاريخ في العمق؟ من الذي يقلبه من الداخل وفي أسفل طبقاته؟ كيف حصل أنّ الأشياء قد أخذت تتململ وتَتَحلْحل بعد أن كانت راكدةً طولَ قرون وقرون، أو هكذا خيل إلينا. وقبل أن نتساءل هل هذا التفكيك سلبيٌّ أم إيجابي، قبل أن ندينه وندعو إلى وحدة مصطنعة تتجاوز التناقضات دون أن تتجاوزها، ينبغي أن نتساءل عن مصدر هذه الحركة السرّية التي تنخر في أحشاء الواقع الراهن. ينبغي أن نمشي معها حتى نهاياتها لكي ندرس آلياتها، وكل خفاياها وتعرجاتها. فالتفكيك ليس عملية سهلة أو ظاهرة سطحية، وإنما هو تعبير عن غليان داخلي، وحاجة تاريخية، وكبت طويل. وينبغي أخذ هذه الظاهرة بعين الاعتبار. تدفعنا إلى ذلك المسؤولية التاريخية والأمانة الفكرية والثقافية. إن الأمانة الفكرية تفرض علينا الاعتراف بحجم المشاكل دون مبالغة، ولكن دون تنقيص. ذلك أنّ حلها سوف يكون ناجعاً ونهائياً بقدر ما يكون التشخيص دقيقاً وواقعياً. ونحن لم نصل بعد إلى مرحلة الحلّ (هيهات!)، وإنما لا نزال نتخبط في مرحلة التشخيص. لا نزال نتخبط في مرحلة الفهم والتحليل (بل إن هذه المرحلة بالذات لَمَّا تَكَدْ تبتدىء بعد). وهي تلقى مقاومة عنيفة من قبل القوى المحافظة والايديولوجية). ولا يزال التفكيك الفعلي يغرس أنيابه في جسد العرب والمجتمعات العربية. فمن الذي سيصدّ حركته ويوقفه عند حده؟ من الذي يعرف كيف يستخلص منه الدروس الحقيقية، ويقلبه على ذاته لكي يتحول السلب فيه إلى إيجاب؟

جاء زمن التفكيك والخطر الداهم. جاء زمن «الفلاسفة الجدد»(*). أين هو الفكر

(*) يخيل إلينا أن زمنّ الشعر والشعراء قد انتهى الآن أو أوشك على الانتهاء. فبالاضافة إلى أنه «ليس بالشعر وحده يحيا الإنسان»، فإن تحديات الواقع الراهن ومشاكله العويصة تتطلب أسلحة أخرى غير الشعر، أسلحة تتجاوز الشعر والكتابة الشعرية. لقد سيطر الشعر على مرحلة الربع قرن الماضية بصفته انتاجاً ابداعياً تجلت فيه عبقرية العرب. سيطر بصفته ديوان العرب طول تاريخهم كلّه. في الواقع أن الشعر ليس وحده في الميدان. فهناك الرواية والقصة القصيرة والمقالة والمسرح، وغير ذلك. ولكن نظراً للأهمية التاريخية الموروثة التي يحتلها الشعر داخل الثقافة العربية، فإنه قد احتكر معظم النقاش الدائر، ثم تحول هذا النقاش إلى نوع من التكرار السقيم والمملّ. لقد غطى شكل الكتابة الشعرية على كل أشكال الكتابة

الذي يستطيع أن يقف في حجم هذا الانهيار ويرتفع إلى قامته؟

أين هم الذين يمتلكون الحدس التاريخي الذي يخترق طبقات الواقع، وينفذ إلى أعماق العصور؟ ولماذا خارت قواهم عندما دعاهم التاريخ إلى ساحة التحدي؟ لكن هذه الأمة، أمة العرب، ليست عاجزة عن إنجابهم حتى ولو بدت في لحظة من اللحظات مترددة، عاجزة، وكأنها فقدت صوابها... فقد أثبتت في الماضي قدرتها على مواجهة الصعاب وإنتاج العبقريات. فما الذي يمنعها أن تثبت ذلك الآن أو في المستقبل؟ لكن حركة التفكيك سوف تأخذ مداها. سوف تمشي حتى آخر الشوط. اتركوها تأخذ مداها. اتركوها تفتت الواقع على هواها. اتركوها تفتته حتى لا تعود بعد ذلك قادرة على تفتيت أيّ شيء، وحتى يصبح التفكيك نفسه مدعوّاً لأن يفكك ذاته وينقلب على نفسه. فلعل هذه اللحظة لا تتأخر كثيراً. لعلّ تركيباً آخر لهذا الواقع ينبثق من أعماق التفكيك ورحم المستقبل. لعل صياغة جديدة، أكثر حرية وإنسانية، تنبثق من خضم الواقع وأحشاء الاختلاجات: «إن يشأ يذهب بكم ويأت بخلق جديد».

جاء زمن التفكيك والخوف الكبير. جاء زمن الفلاسفة الجدد الذين يعيشون على حافة الخطر، ويستشرفون الأفق البعيد بعيون كوكبية. لنُصْغِ إلى نيتشه:

«يظهر الفلاسفة في أشد فترات التاريخ هولاً وخطورة. يظهرون عندما تسرِّع عجلة التاريخ من دورانها، ثم يحتلون مع فنهم مكانة الأسطورة الخائرة. ولكن الفلاسفة يستبقون الحاضر، إنهم يجيئون من المستقبل. وبالتالي فلا أحد من معاصريهم يهتم بهم أو ينتبه إليهم إلّا ببطء...

ها هو الأفق ينقشع الآن من جديد! ها هي الجرأة على المعرفة تتاح لنا من جديد. والبحر، بحرنا نحن الفلاسفة، ها هو الآن ينفتح من جديد. لا يزال هناك عالم آخر ينتظرنا

الأخرى، وخصوصاً الكتابة الفلسفية أو الفكرية بشكل عام. وأصبح الحديث عن «الشعراء الرواد» الشغل الشاغل للعالم العربي وثقافته(انظر المجلات والصحافة اليومية). أصبحت ثقافة العرب كلها محصورة بالحديث عن هذا الرائد أو ذاك في وقت جفَّت فيه الريادة والرواد! ولأن اللغة العربية قد نسيت عادة التفلسف منذ حوالى الألف سنة، فإنها قد أصبحت في نظر الكثيرين عبارة عن لغة شعرية فقط. بل وراح الكثيرون يفتخرون بذلك! وهذه مأساة. ينبغي إعادة البعد الفلسفي والفكري العميق لهذه اللغة التاريخية العظيمة. عندئذ يشكل الشعر السَّفْحَ الأول للكتابة/ والفكر سفحها الآخر.

لكي نكتشفه، لا يزال هناك أكثر من عالم، لقد آن الأوان يا فلاسفة فَأَشْرِعوا المراكب. . .

نحن، الآخرين، نمثل الخطر والاستثناء والشذوذ، وفي مجال الاستثناء هناك أشياء كثيرة تستحق أن تقال بشرط ألا يتحول أبداً إلى قاعدة».

٣ ـ علاقة

ـ إلى اللّحظة الأساسية للقطيعة: إلى ناتالي ديكونشي.

ـ قد يمكن للمرء أن يعيش دون أي تذكّر كالحيوان، ولكن من المستحيل عليه أن يعيش دون أن ينسى (فريدريك نيتشه).

ـ لا تعشق طويلاً يا حبيبي، فأنا قد عشقتُ طويلاً وطويلاً حتى صرت مهملاً كأغنية عتيقة (مجهول).

في البداية كانت جراثيم النهاية. منذ اللّحظة الأولى انتهت العلاقة. لماذا؟ لأن العلاقة كانت محكومة بظروف خارجية أقوى منها. لأنها كانت ملغومة من الأساس (كل العلاقات ملغومة بشكلٍ أو بآخر ـ خصوصاً علاقاتي).

ومع ذلك فقد استمر بها حتى آخر لحظة. لكأنها كانت قدراً مكتوباً لا فكاك منه. لكأنها كانت استعباداً طوعياً رضي به عن طيبة خاطر. هل هو انصياع؟ هل هو استسلام؟ هل هي قدرية شرقية عمياء؟ أم أنّ عبثيته المتأصّلة في أعماق أعماقه دفعته لأن يفعل ما يفعل؟ . . .

كل ذلك قد يجوز.

وهكذا استمرّت العلاقة شهوراً. ومن المحتمل أن تستمر بعد انتهائها شهوراً أخرى أيضاً. وراح يتخيل: في البداية كانت «مجنونة» به دون أن يعرف السبب. وقد فوجىء بإصرارها على أن تقيم علاقة معه، على أن تعرفه. وفوجئت هي أكثر بإصراره على رفض العلاقة التي لا تكلفه شيئاً (سوف تكلفه غالياً فيما بعد). وكانت البداية مترددة، مليئة بالتناقضات. ولم يكن يماثل لهفتها المجنونة للقائه إلاّ خوفُه من علاقتها.

لماذا كل هذا الخوف؟ كيف انعكست الأدوار إلى هذا الحد؟ لماذا التردّد أمام إحدى «الفرص النسائية» التي تعرض في الحياة؟ أليس وجهها جميلاً؟ أليست عيناها واسعتين كالهمّ؟ ثم هذا الحنان الذي ينسكب من تلافيف شعرها. . .

كان جدّياً أكثر مما ينبغي. أو بالأحرى كان يائساً أكثر مما ينبغي. ألم يَبْنِ حياته كلها منذ زمن بعيد على شيء آخر غير «الحب»؟ ألم يكن يعتقد ألّا وقت للحب في زمن المجاعات والخطوب، واحتدام المناهج والإيديولوجيات؟ ما شأنه وما شأن الحب؟ طريقان مختلفان لا رابط بينهما. وقد حسم الموقف من زمان واختار طريقه.

.... حتى جاءت ودخلت عالمه عنوة. أصبح يكره الكتب لأنها لا تعني لها شيئاً يُذكر [هناك أناس يأخذون ثقافتهم من غير الكتب. يأخذونها مباشَرَة من الحياة، ودون وسيط. الكتب تشوه التجربة المباشرة، تمنع الاحتكاك الطازج برداءة الواقع أو بسخونته. وهو يخشى من زمان هؤلاء الناس وخصوصاً إذا كانوا نساء. إن المرأة التي ترفض أية وساطة بينها وبين التجربة، أو بينها وبين الواقع تخيفه فعلاً. أو بالأحرى إنه يحسدها. فهي تكون عادة نهمة للحياة تعيش اللحظة بكل كثافتها دون أن تطرح أسئلة، ودون أن تعقّد الأمور. أما هو فيطرح الأسئلة قبل التجربة وأثناءها وفيما بعدها لدرجة أنه يفقد اللحظة المعاشة، لدرجة أنه لا يعيش].

ـ أو بالأحرى إنه يعيش اللحظة إمّا أكثر، وإمّا أقل.

حتى الكتابة فقد أمله بها بعد أن شعر أن الحبّ أقوى من الكتابة. وفكّر:

«لو تزوجت المرأة التي أحبها لربما انقطعت عن الكتابة، وتفرغت للحياة والعيش». ولكن هل سأستمر في حبها بعد أن أتزوجها؟ وهكذا دخل في نطاق المعادلة المستحيلة...

هناك شيئان في العالم يملآن الوجود: الحبّ والنصّ. فإذا فقد أحدهما بقي الآخر. وبما أن الحبّ غير موجود أو مرفوض من الأساس، فقد بقي النصّ وحده عزاءً. لم يكن النصّ إلا تعويضاً جزئيّاً عن فراغ الوجود، عن خلل جذريّ فيه. ومرةً، في إحدى الليالي، تأخرت عن موعدها. وظن أنها قد لا تعود أبداً. عندئذ راح يكتب بجنون ذلك النص الذي تعذر عليه طيلة شهور عديدة. وشيئاً فشيئاً أخذ النص يكتمل ويستطيل حتى لكأنه يكتب نفسه بنفسه. وفي اللحظة التي سطر آخرَ كلمةٍ فيه سمع دقّاً على الباب. وعرف أنها «دقتها». لا يمكن لأي شخص في العالم أن يدق على الباب بهذه الطريقة إلّا هي خصوصاً في هذه الساعة المتأخرة. ولم يكد يصدق عينيه. النصّ مرميٌّ كالجثّة المشرّحة على الطاولة، لكنه مكتمل. وهي بين ذراعيه تحتضنه. سعادتان في لحظة واحدة، كانت إحداهما تكفيه، وأكثر. هل هذا ممكن؟

لكن الحب، كشمس الشتاء، لا يدوم طويلاً. بعدئذ استطاعت أن تكتشف حجم الانهيار الذي يكتسحه من الداخل ويتعرّاه اركيولوجياً. ولم تفهم السبب. أنّى لها أن تفهم السبب؟! أنّى لها أن تعرف أن هذا الانهيار هو نقطة القوة الوحيدة فيه. لم يكن الانهيار الداخلي فقط مُعادِلاً موضوعيّاً للانهيار الخارجي، وإنما كان أيضاً تأصيلاً له في حركة عميقة لا يعرف هو بالذات مداها. في أعماق هذا الانهيار، في تجاويفه ومنعرجاته، كان يؤسس الكتابة التي يريدها، والوهم الذي يهواه، والمرأة التي يشتهيها...

في البداية، كانت جراثيم النهاية. منذ اللحظة الأولى انتهت العلاقة. لماذا؟ لأن الانهيار كان يحفر تحت العلاقة، يؤسِّس لها، يعانقها من جميع الجهات...

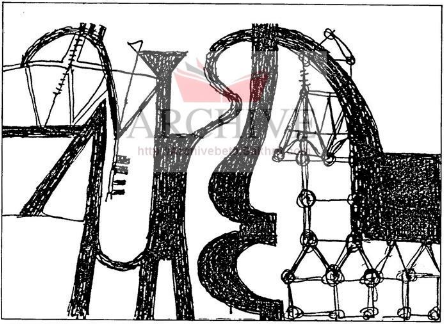
هاشم صالح

باريس في ١٩٨٨/١١/١١

سيرج باي
(Serge Pey)

مشاركة في دراسة الضوء

إلى صديقي الشاعر شيليمو أفايو،
إلى أبي العامل الكهربائي،
إلى أدونيس.



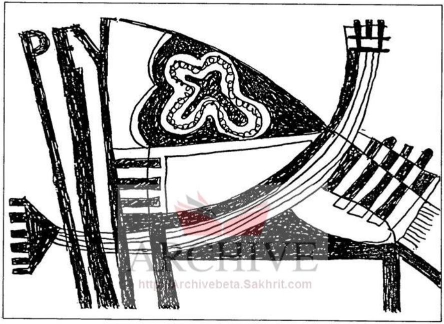
بَلى ، الجمالُ
عدوّ ما لا يَعلم
دائرةُ الأحكام والأشجار
تُقارِبُ التّشابُه .

لكلّ ما هو واقفٌ ويترك ظلاًّ
أُمٌّ مُشتَركة :
الحجر الواقف ، الإنسانُ ، الشّجرة .

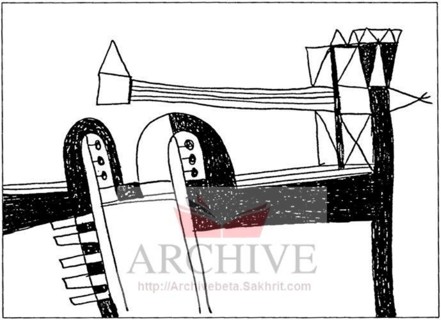
لا يعرفُ الهواء الاسم الذي تعطيه له الشجرة
ولا الشّجرة تعرف الاسم العظيم الأبيض
الذي يعطيه لها الهواء .
في النار ، يتبادلان اسميهما سرًّا
قبيل الموت، دون أن يعرفا اسم النار .
فالنار تحرق اسمها ، فيما تحيا موتَها
العثورُ على اسم النار في لُغةِ النار
هو عمَلُ من يحترق ،
هكذا نحن كمثل الهواء والشّجرة .

نسمع :
رجلٌ يُتِمُّ نَفْسَه ، يكتمل
لكنّه يخطىء .

في زمنٍ آخر :
سيجيء الحبّ من الحبّ
لا من الذّبابة والبُغْض .
سمِّ الوجهَ الأول الذي نلتقيه
مبدأً
هكذا ستكونُ كلّ حياةٍ
طفلَ وَجْهٍ .
وجه عاملِ المصابيح
حيث تشرب نجمةٌ بيضاءُ مركزَ الجبين .



من معلّم القنديل إلى تلميذ القناديل
في بيت الأب .
(أن تكونَ ابنَ كهربائيٍّ
أمرٌ يقودكَ إلى دراسة الشعر والضوء)
هنا القنديلُ في وَضَحِ النّهار في قبو .
لا نقدرُ أن نسكنَ العالم
إلّا في ذاكرةِ موتٍ .
لكن هذا الموتَ وحيد .
إضاعة الموت تؤدي إلى أن نحظى بمن نادانا



فيه . أو خارجه . قريباً إليه
تعلّمنا العصافير
أبديّة بيضاء
لأنّنا لا نرى فيها الجثثَ ، أبداً .

فيما بعد عندما نبلغُ

نكتشفُ غراباً ممزّقاً على جَذْعِ شجرة

لكن فيما بعد ،

العصافير ، هي كذلك ، تتعلم الموت .
هي ذي :

كانتِ الحياة الخالدة ضوءَ جناح .

ذلك اليوم حيث كان يرقص رجلٌ ميت
ويداه مشدودتان إلى عجلةٍ من حديد ،
ذلك اليوم حيث اصْطفّت آلافُ السنونوّاتِ أمام البيت

لا تموت العصافير لأنها ضوء .

للضّوء والطّائر دَمٌ واحدٌ .
مَثَلٌ وحيدٌ عن الطائر :

إن كنتَ تعرف أن تطيرَ

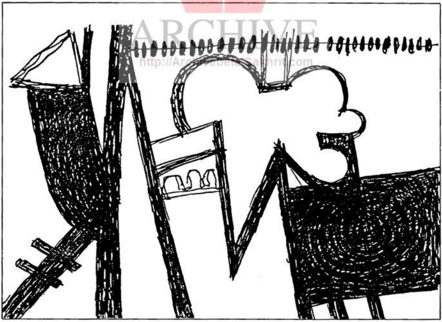
فالضوء لن يقتلك أبداً .

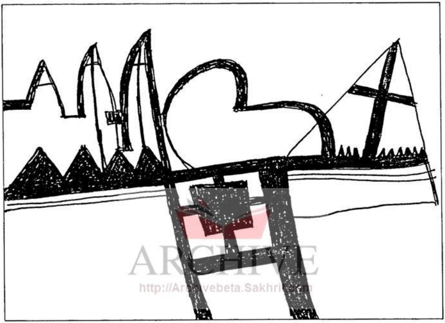


الشّعرُ الصّيرورةُ حنينٌ لولادته .

أن تتذكّر الضّوءَ
هو أن تتذكّر ما يُضيء :

طيّاراتِ الورق والغصون ،
هذه البحيرة التي يعبرها سلك كهربائيّ
حيث يعلّق شاب خَبَرَ الهواء
سِلْكاً مزدوجاً .
(بين قطب القصيدة الموجب وقطبها السالب
فجأة تجري المياه ، الحبلى ،
تعيد أسماكَ الحل الكهربائي والمعجزة في حديقة جيثماني) .





الحياة تلاحقنا
سنونوة بيضاءُ ترسم في غرفةٍ دائرة
تردّ لنا وجهاً .
كلمة الإنسان الأولى تجديفٌ على النار والماء
الذي يجعل الابن أباً . مولوداً جديداً بين البشر
كلمةَ سرٍّ الأسنان
إلى الفم
كلمةَ الذهب إلى الذهب .
عرفتُ رجالاً في الخامسة من عمرهم
كانوا يَعدّون الريح

أمّ البراز والبَغاء ، في الوقت ذاته .
الرّيح التي كانت تربط طيّاراتِنا الورقية
بالتوتر العالي أو بالعاصفة ،
والتي كان فرحها يتقاطع مع طيران عصفور .
كذلك مظلّاتنا المطاطيّة معلّقة فوق الشوارع .
رشّاشات خشبيّة ضد رَشاشات خشبية

(أيدي أمهاتنا العارية

فوق أرجلنا الدمويّة)
أتلفّظ بالاسم القديم هو يتزيلوبوشْتلي .
كتابة مولودة
قبل كل كلام

قبل من ينطق بها

في مقاله

عين تقرأ

أبعدَ من الإشارات .

قمرٌ من الطبول
ضدّ قمرٍ من الصمت.

كتابة مبدوءةٌ في لعبة العوالم .

عينٌ يقرؤها

حليب أسود.
بعيداً جداً عن ذاكرة العوسج في مدينةٍ[1] لأيلول
كان للأبناء وللكلاب مهنةُ إعلان الأرض :

كلابٌ ناهَوات

كلابِ نباحٍ أزرق، أكثرَ عمقاً من الصراخ وأكثر سيولة ،

ثم الأبناء ثانياً ،
في أمواجٍ وحبالٍ قفز
إنذارٌ من الريح ضدّ الأرض ، ضد التصدّع والماء المشتعل .
كان ينبغي اتّباعُ طقسٍ علّمته الحجارة والجدران ،
إيجادُ ملجأٍ تحت سماكٍ
أو تحت إطار بابٍ ، تحت زهرةٍ،
ثم الخرُوجُ إلى وسط الشارع . هناك حيث ترسم المدينة صليباً
(ثم عدنا إلى الأجسام المزنّرة بالجليد في
الملاعب تحت أغطية مطاطيّة . ثم اصطففنا
وتعرّفنا من الوجوه على قناع أبيض فوق الفم) .
«هويتز يلوبوشْتلي»

اليوم
بيتٌ غير مسكون
وحيدٌ وغير مسكون ، في نوافذه .
(كيف يمكن أن يصير الجو جميلاً في الشارع ، وبيتي يرتجف ، كان ميتٌ يسأل)؟
أمس، كان زوج أحذيةٍ يتأرجح كمقلاعٍ مزدوج وفارغ
من أسلاكٍ أخرى
(عنكبوتٌ هذا الضّوء الذي يجزّىء السماء ويجدلُها .
يرسم بخيوطه أرضَ عِرافَةٍ :
طائرةٌ صوب **الشرق،**
خرقة على خط **الجنوب**
القمر فوقَ دخان) .
الأبناء الكهربائيون تقاسيمُ
موسيقى لا متناهية ، ونهائية .

موسيقى بيضاء حتى الشمس .

(أتخيّل الآن الرائحة

تعزف تقسيمةَ كلّ عصفورٍ
يطير من الأسلاكِ ثم يعود ويحطّ) .
جَازٌ حرٌّ للهواء حتى اليقظة .
«هويتزيلوبوشْتلي»
موسيقى دماء .
تعودُ الذاكرة إلى أحشائها المتعفّنة
انها جمالنا .
في ضواحي تينوشتيتلان[٢] المقدّسة التي يعرّيها الأوزون
يقذف سارقُ نارٍ رامبو عناقيدَ من الصنّارات
يُرجِعُ الضّوءُ في أسلاكٍ من حديدٍ
في كتابه الأميّ دم الحروفِ الصّوامت
الحروفُ الصوائت ملفوظةٌ بصوتٍ خافت ، وبعيداً :
Huizilo pochtli
إلّه الحرب والنار
Huizilo pochtli
أصواتُنا دَمٌ .
(الآن ، اسم مدينة :
نابلس)

(عَرَقُ مِلْحٍ ،
مدينةٌ مقلوبةٌ
كخبز يحترقُ فوق قمحه)

(كنّا قد سجّلنا الريّح على شريطٍ مغناطيسي

ثم سمعنا صوتَ أمٍّ كانت تنشر ثياباً على سلكٍ كهربائيّ .)
في السّماعة أعدنا مرتين ضوضاء شفتيها
وأصابعها التي لن تموت

(كان لها يدُ العصافير
هكذا قالت السماء)

طفلٌ مرآةٌ لمرآةٍ أخرى تعيدنا إلى الوراء
موتُه كأسُ ضوءٍ
أصْغ
سمكة لا نهائيّةٌ يسمّرها البحر الذي تولّده .
ذلك الذي مات هو موت الآخر. أمٌّ لموته
في المرآة يُلْغي كلَّ مرّةٍ من يَراه .
يكتب الموت اسمه ،
محارب الورق صُوِّرَ في ظلّه
هنا
قواعد البيضة والشمس ، الفعلُ غيرُ المُصرَّف :
من السمكة إلى الطائر .

عصفورٌ يحمل الشَّجرةَ التي تحوي الأشجار
لِلصّحراء كلامُ ساعة رمليّةٍ وغناؤُها
مَائدةُ اللّفظ حيثُ تأكل المقاطع .

نعرف بعد دراسة الضوء
يجب الاقترابُ من الليل ، تذكّر النّجمِ الذي يحصده ويمزّقه .
هنا لأطفال الكهربائيين أيضاً عارِضُهم الضّوئيّ يرون في آنٍ
نَظّاراتٍ سوداء تنعطف إلى مركز الشموس
التي تسألها وتحدّق فيها ،

يرون كذلك طفلاً من نابلس فوق عمودٍ كهربائي ،
ينزع عنه طيارة ورقيّةً
منديلاً من عشبٍ ، من ليلٍ ومن وردٍ،
ممدوداً على عظام

عنكبوتاً أبيضَ
فجأة في الهواء

معلّقاً على مصابيح العالم كلِّها
وجميعِ البيوت الضائعة لعمّال الضوء
الضوء الذي تمزقه العقارب والحجارة .
ضوءٍ غير ملفوظ في النار ،
ضوءٍ تأكله الخنازير كغائط رجل .
ضوءٍ مهجّى خارج النار ،
ضوءٍ بلا ماء ، ضوءٍ بلا نار ، ضوءٍ خارج ريح النّجوم ، ضوءٍ من دون باصرة الأعمى ، ضوءٍ مصعوق . ضوءٍ بلا أبجدية ، ضوءِ هويتزيلو بوشتلي[٣] .

(الرّسوم بريشة بالبينو جينر Balbino Giner)

(ترجمة : محمد عضيمة)

سيرج باي

(المكسيك ١٩ نيسان ١٢ حزيران ١٩٨٨)

(*) كتبت هذه القصيدة إثر قراءة خبرٍ عن حادث في جريدة محلية تَكرّر كما يبدو عدة مرات : جنود اسرائيليون يجبرون شبّاناً فلسطينيين في الأرض المحتلة على نزع أعلام فلسطينية رفعت على أسلاك كهربائية . وقد كتبت تحية لطفل نابلس الذي مات، بسبب ذلك، مصعوقاً.

والشاعر ، وهو ابن عامل كهرباء، يستعيد في هذه القصيدة التجربة المتنوعة التي عرفها مع أسلاك الكهرباء في إطار ما يسميه بـ «دراسة الضوء» .

(١) مكسيكو ، وقد عاش الشاعر في كونديسا Condessa ، في مبنى بازورتو Basurto الخالي الآن ، بسبب الهزة الأرضية سنة ١٩٨٥ .

(٢) Ténchtitlan : اسم قديم لمدينة مكسيكو في عهد الآزتيك .

(٣) Huitzilo Pochtli ، إلَه الحرب والنّار عند الآزتيك .

اسكندر حبش

أربعة نصوص

١ ـ الكلام يعبر

هذا هو كلِ شيء. في الهدوء الذي يدوم أكثر من موتنا
الكلام يعبر
وفي الداخل، يأخذون من الضجيج أسرّةً للورثة

ليس من السهل أن لا ترى مرارةً، أو ظلّاً واسعاً. كأن لمبة المنزل
تنهض لاستقبال الضيوف والصور العائلية.
كأنّ ثمة خبراً لم يفعل نهاراً في الخطوط
الممتدّة. وفي العطر الذي يندلق هناك
جسدٌ ناحلٌ وأظافر تختزن اليوم بأكمله.
هذا هو كل شيء.
أخطاء بعمر الستائر وسنوات تنام فجأة بين ضحكات المدعوين.

٢ ـ رماد الصديق

المكان كان أيضاً يسقط كالظل. وعلى الحائط تبتدىء عائلة
وشمس. والمياه تترسّب من بداية العمر.
غرفتكِ سريرٌ، كلام غامق يرفع سر الوردة، خزانتكِ المفتوحة، ونافذتكِ

أيضاً كانت ترتجف للذين لطّخوا الجهات
وحملوا مربّعات المعدن ورمادَ الصديق.
حين أجتاز الجهة الأخرى، أصْنعُ من هذا العفن نزاهةً لغريبٍ يدوم أكثر.
اللّعابُ والليل، غروبُ طفولةٍ بين ركبتين، ثم لا شيء قبل
أن نتبدّد. لا أحدٌ يذكرنا. ولن
نبتعد كثيراً. حتى لنبدو كأننا هذه
الدِّيكورات. كأننا بياض الشراشف
ورائحة الرطوبة...
ثمة مرآة لا تكره انعكاس الجسد.

٣ ـ قيلولة

ليس النسيان وحده من صنع صمتاً من قيلولتنا.
ولا الأصدقاء أيضاً
كانوا يكتملون في حرارة الصيف
كنا، هكذا، نفرح دائماً بأخطائنا.
لأن أخطاءهم تركت الجثث تغادر
ولم يبق لنا إلا هذه الشرفات كي نتراسل في الظهيرة
إنه الهباء ـ هباؤُهم معلمنا الأول الذي يصعد قبلنا
حيث أفعالنا تخرج دائماً عن طوع الندم
لأنكم تفرّدتم جميعاً بصنع يأسِ الحيوانات.
نحن أيضاً كنّا لا نعرفهم إلا من تلك النظرات القاسية التي تسيّر خطاهم
كانت أمواتهم تذهب إلى أول جدار
وحين تتعب وجوهنا من التحديق
كنا نقع في الهدوء ذاته
الذي يبتلع فيه زِيحُ البحر قرصَ الشّمس.

تلك كانت رغبتهم: كثرة الأموات باستطاعتها
أن تعيدَ إلى الأرض كرويتها.
وكنا نسرع في الكتب والقصائد
حتى لا يسقط الزوار
عند أول رسالة تشبهنا
شتاؤهم أو صيفهم لم يصادف غابةً لم يصادق غزالاً
لم ينتبه إلى هؤلاء الأولاد الذين
استيقظوا في سر المعدن.
ولم يكن السيّر إلا خرافةً أخرى إلا وطناً صنعوهُ
في اللحظة التي رقصوا فيها ليلهوا
حين يطردهم جسد المرأة من عتبة النوم...
يخرجون من الماضي
يتأمّلون جذوع الأشجار التي تكبر
ويعيشون في خرافتهم
كانت تفاصيلهم أشباحاً تختلط بارتجاج ذاكرتهم
هل كان علينا أن نصدق لغة ليست لنا
أم أن كلس الحائط كان يتّسخ دائماً
بفضلات الطيور...؟
لم يكن لدينا
سوى هذا النهار المأهول بالألوان
سوى هذا البحر
سوى كلمات خافتة
تنكسر فوق طرقات ترسب في الغبار
وحين لم يستطع الصباح الخروج من الخطوات
تراكمت أرواحهم في البخور والشموع

ولم نعد على استعداد
لأن نجمّل ليلهم الحزين بأجنحة ساحرة.

في النوم ذاته
ثمة مغنٍّ ينسى الكلمات
وينسحق بين أقدام الخدم والمدعوين.

٤ ـ عتمة

بخفّةٍ تقيم العتمة بيننا. وبعد خطوات، نكتشف أن عيوننا لم تقم داخل الحجرة.
لم يكن هناك حرس ولا نازحون.
فقط، وفي الحلم الذي نخاطوه،
كان ثَمّةَ خرافةٌلم تتنزّه معنا.

اسكندر حبش
(بيروت)

يوسف بزي

ثلاثة نصوص

١ ـ رجل يابس يرصد موته

ـ ١ ـ

ظننت عندما انخفض حزني
أنَّ رجلاً يابساً يرصد موته
والقصص والشجيرات ،
وانني معه ، لن أنظر مرة أخرى
لِحفر جسدي وقرى الطفولة .

ـ ٢ ـ

ألقيتُ أثواب السّنوات على شارعين
وانتظرت أيَّ شيء يجهل الحزن تماماً .

ـ ٣ ـ

كنا نعود من الحروب بأشباحنا الرّهيبة
نملأ السطوح بأسماء عشيقاتنا
ونترك عيوننا تشيخ وحدها .

ـ ٤ ـ

كثيراً ما نتذكّر أمّنا تخبىء خطوتين
ونهاراً طيباً ،
كثيراً ما لا نتذكر أننا جلسنا ، ورفعنا أصابعنا .

ـ ٥ ـ

يكفي أن القصيدة كتبت فيما بعد ،
كان كلام الأصدقاء مصاباً بالبرص
أنا رجل يابس ، كتبتُ نصف قصيدة
لا شيء فيها يمزق جلد الأسماك
أو يعلق على الشرفة ،
انظري جيّداً ، إنها ذراع الهواء .

ـ ٦ ـ

كان يمكن العثور على مدخل المدينة
وايقاف الجمهور قبل انْسِحاقه
كان يمكن لمدينةٍ صغيرة أن ترفع اشجارها للسماء
لكن بعضهم تركها ليلتقط ذبابَ موتِهِ علناً .

ـ ٧ ـ

لم أصبح يابساً
كنت هكذا في البداية دون لغة
أو صخورٍ تبلع الفراغ .

ـ ٨ ـ

سيأتي وقتٌ إذا ما صرخت فيه ستندفع قطع رأسي إلى تحت الشمس
وتخبو إحساساتي كأنها تلقت مئات الصفعات .

٢ ـ صخور يغطيها الملح في مرفأ مترهل

(لذكرى ميناء منروفيا)

ـ ١ ـ

البحّارة يلمّون الحبال ودخان شاحنات الديزل ،
الحمّالون يكوّمون أكياس الطحين وجروح أصابعهم .

ـ ٢ ـ

سفينة ، ينزّ دهانها في الحوض الضيق
حيث الميناء كوخٌ خشبي وفتاتان ،
ضوء خفيف وحرّاس ،
أنابيب مطاطية وعربات شحن ،
حيث الميناء براميل وقود فارغة ،
حيث الميناء يغادرنا
والزّبد يقف عند الرصيف .

ـ ٣ ـ

عبر المدى ، الصيادون يضيعون بقواربهم ،
النساء المترهلات يوشكن على الغرق ،
قناديل البحر طافية ،
حاملو الأقفاص وذوو القبعات المتسخة
ينتشرون عبر الأهراءات
كلما أفاقت الديكة في البعيد.

ـ ٤ ـ

تلملم الكوّات الدائرية
في البواخر المتقاعدة والصدئة
وداعاتِ المتفرّجين والذاهبين

لتبدو ـ في مكانها ـ بقايا بيوت خشبية
أو أعشاشاً لطيور ملونة ، وصغيرة .

ـ ٥ ـ

اللذّة والألم ممدّدان
على الأعشاب البحرية .

ـ ٦ ـ

أكياس فارغة يداعبها الهواء ،
بَرغشٌ يُسْقِط الصيف على جلودنا ،
كذلك هناك ، صناديق مختومة ،
سيارات يابانية ، أغذية فاسدة ،
والسردين هبة من أمريكا
ثم ، تختفي قدرتك على التفكير .

ـ ٧ ـ

كان لا بدّ أن تستلقي في فترة القيظ
وتتحطم كالهواء في الحجرات
أو تتحسس بتكتم
أنين النباتات الشوكية وحجارة الغرانيت ،
كان لا بد
أن تثقب جدران الخوف
وتدس بيديك السقالات
في أماكن متعفّنة ومكشوفة
كان لا بد
أن تفرغ المراكب من وحدتها
وتحوم في الفراغ

مرتمياً قرب النخيل الاستوائي
كماء الخليج الهارب مع سمك «البوري»
من إحصاءات الجمارك .

٣ ـ رسائل مرمية في الخندق

امرأة في عز الخوف
تسرقني من القوافل العسكرية وجداول الحراسة ،
امرأة ، مع اكتمال الهواء
ترتجف، وتهبط في نومها كرسائل مرمية في الخندق،

امرأة ، نظرت إلى ما يشبه اليوم الخاطىء الطويل
والمطر ، والفلاحين المنتظرين انثقاب الصيف،
ورمت بلّورَ استراحتها في صحن العالم ،

امرأة عادية ، أيام القصف ككل العشيقات
تسرح أطفالي وتراقب أحلامي القليلة ،

تنزل من ابتسامة ريفية
تتكلم وأسوح
أو تنزل الأشياء عن خصرها ،

امرأة ـ صمت ، حبيبتي وحبيبتكم
في مكانها الوحيد : في عمق الصوت ،

امرأة طبيعية تتحمس للثورة ولبياض القطن،
أو تحمل باستمرار
خربشات اللحظة والأخطاء
وأمتاراً قليلة لنجتازها

لم تكن هكذا في البدء

كانت ، أيام الهدنة صوراً لحزن صغير
وكانت الصباحات تنزق من وجهها ومن عينيها البنيتين ،
كانت بنومها ـ في الملجأ ـ
ذهاب القمر إلى وطن آخر
وكان صوتها
الذي دغدغ المقاتلين
يوماً مثلجاً فوق الجبال

لم تكن ، المرأة ، هكذا في البدء
كان جسدها يُنْبت أظافره في الهواء
ويتنصّل من حَرائق العالم
لم تكن . . .
كانت كنفحة برد ضائعة تحت جسدي
وكانت أيضاً بريق فراشات
في غرفة ترمز إليها .

هي الآن ، امرأة ميتة
تمزج شعرها بالذاكرة
وتنتشل الطرقات المنكوبة ،
هي الآن ، امرأة ـ جثة
تمزج شعرها بالفجيعة
وعيناها قرب العتبة

يوسف بزي
(بيروت)

فاحي أبو خليل

دفتر توفير

هل أغلق النافذة
أطفىء النور
كي أبدو وحيداً؟
أمرّر يدي على جسد اليوم ، حتى النهاية .

ماذا تفعل هنا خارج السرير ،
الملابسُ الدّاخليّة للهواجس؟
هل أمسح وجهي بقماشة بيضاء
كي أنسى؟
هل يلزم كل هذا الضجيج
كي أبدو هادئاً؟
عندما أسرق ،
أغلق الباب ورائي كي لا أرى نفسي .
أثقب نقاط الهواء على نافذتي .
أستعين برسائل قديمة

كي أسخّن طبق اليوم .
الأفكار تخرج كأنبوب فارغ
من سحاب رجل آخر .
الاسطبل مليء بملائكة
تستلقي على قش محروق

هذا كل ما في القنّينة :
أعراض عتمة بسيطة .

لحوم معلبة كل صباح
في ثقب الحمام
هي الغذاء الجسديّ للملائكة .

ملابس الخزانة تنتقل
على عكّازين .
تجلس الأحلام في العادة
على مقعد واقعي ،
تجري دائماً سباقات الضواحي
بين أفكار بطيئة ، وجسد سريع .

فادي أبو خليل

(بيروت ، ١٩٨٧)